فوائد رسالة الاستصحابية حاشية المعالم

الفوائد الجديدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد واهل بيته الطاهرين فيقول الاقل محمد باقر ابن محمد اكمل

[illegible] ذكر [illegible] من تعرض الشارع [illegible] ان شيئا جزء العبادة فالاصل كونه ركنا تبطل العبادة بتركه

عمدا وسهوا او جهلا الا ان يثبت خلافه بانه لا يضره بعض الصور وكذا تبطل بزيادته حيث ظهر ان الجزء [illegible]

بهذه الزيادة الا ان يثبت عدم الضرر لكن والدليل [illegible] لان مع الاخلال لم يات بالمامور به على وجهه فلا يكون

ممتثلا [illegible] بالبطلان الا ان [illegible] ومثل الجزء الشرط والدليل [illegible] الدليل فظهر فساد ما ظن بعض الغافلين [illegible]

[illegible] ذكرهم الاركان واحكامها وكذا احكام الشروط اعلم ان كون الحكم تقية انما هو لو كان موافقا

لمذهب العامة كلهم او بعضهم على ما هو المعروف من الاصحاب القدماء والمتاخرين [illegible] بعض الاخباريين

ان كونه تقية وان لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة بل بمجرد [illegible] لمذهب الشيعة [illegible]

[illegible] وهذا التوهم فاسد من وجوه ان الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة يكون رشدا او صوابا

وقد ورد في الاخبار ان الرشد في خلافهم وفيما لم يذهبوا اليه فكيف يكون مثل هذا تقية لان المراد من الرشد والصواب

هو الرشد والصواب الواقعي لا من جهة التقية والضرر ولا الجميع [illegible] العامة [illegible] رشدا او صوابا [illegible]

كان رشدا [illegible] بانه تقية ومخالف لمذهب الشيعة انه [illegible] اطلاع وتامل ان العامة [illegible]

[illegible] كانوا يعرفون الشيعة بالرفض [illegible] للشيعة انما كانت بالتهمة غالبا وهذه كانت طريقتهم المستمرة

[illegible] فكيف يكون الحال [illegible] يفعلون فعلا لا يوافق مذهبا من مذاهبهم [illegible]

[illegible] كانوا يتهمون [illegible] ترك التكتف في الصلاة كانوا يتهمون [illegible]

[illegible] والائمة كانوا يامرون بمثل التكتف [illegible]

[illegible] فكيف كانوا يامرون بما لم يوافق مذهبا من مذاهبهم حين التقية [illegible]

[illegible] لمذهب الشيعة وذلك الزمان [illegible] وكانوا يريدون مخالفة مذهبهم [illegible]

الشيعة ويبادرون بالاذية [illegible] كانوا يتصبرون [illegible] يخالف ذلك منه [illegible]

[illegible] سيما اذا كان موافقا لمذهب اهل السنة كلهم او بعضهم [illegible]

[illegible] الكل خلاف الحق عندهم [illegible] عندهم [illegible]

ان الحق ليس الا واحدا والباقي باطل وماذا بعد الحق الا الضلال [illegible]

مخالفة [illegible] الذي هو اعظم [illegible] تحقق التقية [illegible] فتامل ان التقية [illegible]

[illegible] هو الحق [illegible] من الاخبار [illegible]

[illegible] من التقية التي [illegible] التقية فان [illegible]

موافقا لمذهب [illegible] التقية [illegible]

الشيعة [illegible] المعارض [illegible] مشهور بين الاصحاب [illegible]

[illegible] بمجرد الشهرة فلا حاجة [illegible] التقية لان [illegible] مذهب [illegible] والشهرة [illegible]

[illegible] اذ لو كانوا [illegible]

واحدة [illegible] هل الغاية داخلة في المغيا ام لا [illegible] الاصوب [illegible]

[illegible] المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وقد تكون خارجة لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل [illegible]

[illegible] وهو الاصوب وقيل ان كانت من جنس المغيا فداخلة والا فلا [illegible] من كلام [illegible]

المبنى فداخله   تأخير البيان عن وقت الخطاب جايز وقيل بعدم الجواز مطلقا وقيل بعدم الجواز ان كان له ظاهر
واريد خلاف ظاهره والقول الاول ليس بشيء كما حقق في محله واما تأخيره عن وقت الحاجة فغير جايز باتفاق جميع العلماء
لانه تكليف بما لا يطاق واغراء بالجهل وهما غير جايزين من الحكيم وتوهم بعض الاخباريين فقال بالجواز زعما منه انه ورد
في بعض الاخبار جوازه حيث قالوا انه لا يجب علينا جواب كلمات لو ان شئنا اجبنا وان شئنا سكتنا ولا يخفى انه
لا تامل في مدلول هذه الاخبار لانهم عليهم السلام انما يجيبون على حسب ما راوا من المصلحة ولا دلالة فيه على انه يجوز التكليف بما لا
يطاق والاغراء بالجهل مع ان عدم جوازهما مما اجمع عليه عند جميع فرق من العلماء بغيبة وثابت بعنوان اليقين من العقل و
الكتاب والاخبار والاجماع فالسائلون لو كانوا مخاطبين ومخاطبين بما سألوا فعدم الجواب تكليف بما لا يطاق واغراء
بالجهل البتة والا فلا يكون وقت سؤالهم وقت الحاجة لعدم الحاجة لعدم التكليف في الخطاب والاشبه ان المراد بالفقهاء
من الحاجة هي الحاجة الشرعية التي يكون عن جهة الشرع ولو عمت الحاجة بحيث تشمل العقلية التي تجب عقلا والسائل ايضا فلا بحر
ايضا لان الشرع عند القايل بها كاشف عن العقل فعدم جوابهم دليل على عدم حاجتهم عند سؤالهم   المطلق
يرجع الى العموم بشرطين احدهما ان لا يكون بعض افراده شايعا بحيث ينصرف الذهن اليه عند الاطلاق اذ لو كان
كذلك لانصرف الذهن اليه خاصة ان خاصا فخاص وان عاما فعام وهو الذي يعبر عنه بالعموم العرفي وتارة بالشرعي
والثاني ان لا يكون ذكره لاجل بيان حكم نفسه من حيث ارادة اثبات عمومه لان لا يكون مذكورا للبيان حكم آخر كقوله تعالى
كلوا مما امسكن عليكم فان ذكره لاظهار حل ما يصيده الكلب من حيث انه صاده لا من الفعل وعدم الغسل منه لان رجوعه
الى العموم انما هو لئلا يخلو الكلام عن الفايدة والفايدة هنا متحققة وان لم يرجع اليه   الشيعة والمعتزلة والحكماء
البراهمة وغيرهم من العقلاء يقولون بالحسن والقبح العقليين سوى الاشاعرة والظاهر ان انكارهم باللسان وفي مقام المجادلة
والا فهم في مقام الموعظة وتهذيب الاخلاق يصرحون بهما ويؤكدونهما ويبالغون كما لا يخفى على من لاحظ كتب الاخلاق مثل
احياء العلوم للغزالي والفتوحات والمثنوي ونحو ذلك بل في مقام المكالمات والمخاطبات ايضا يظهر منهم ومن لاحظ
ما ذكروه في تلك الكتب حصل له اليقين الكامل بوجودهما بل في كونهما من مسلمات ارباب البصاير مع انهما من الوجدانيات
غير الاخفاء فيهما فانا كما نجد ان للحواس الظاهرة ملايمات ومنافرات مثل ان السمع يلايم الغناء والصوت الحسن وينافر
انكر الاصوات وقس على هذا ساير الحواس كذا نجد ان لنا قوة شهوية وقوة غضبية وقوة شيطانية وقوة قدسية ملكية
يعبر عنها بالقوة العاقلة ونجد ان لكل منها ملايمات ومنافرات ومقتضيات وجودية او عدمية فعلية او تركية بالتفاصيل
المذكورة في تلك الكتب في جميع ابوابها سيما باب شرح عجايب القلب فان العاقلة شغلها الامر بالحكمة والمصلحة في جميع ما هو حسن
وترك ما هو خلاف ذلك الامور التي هي قبيح ومقتضى النفس الامارة بالسوء جميعها مهلكات كما ان مقتضى العاقلة جميعها منجيات
بها يحصل الدرجات والوصول الى العليين وجنة النعيم كما ان الاول يحصل بها دركات وتنزلات الى اسفل سافلين في
نار الجحيم وبالجملة من اراد اليقين بالبسط والتفصيل فعليه بملاحظة تلك الكتب وايضا الاشاعرة يقولون بحجية القياس في
الاستحسان ولا يحتمل [illegible] الا على الحسن والقبح العقليين اما الاستحسان فظاهر واما القياس فلان العقل والجامع الذي
هو شرط وعلة في الحكم ليس [illegible] مما يدركه العقل ويحكم به والادلة التي يستدلون بها على حجية القياس ترشد ايضا الى الحسن
والقبح العقليين والآيات القرآنية مثل يحل لهم الطيبات ويحرم [illegible] شاهدة على ما نقول اذا اطلع العاقل على ان رجلا مثلا له
اولاد صغار وابناء خمس سنين او ما قاربه يضربهم ويقهرهم على ان يكلمهم [illegible] فيضربهم بالضرب الشديد و
الجرح وهم يستغيثون اليه ويصرخون ويبكون ويتضرعون ولا يتاثر منهم ولا يرحمهم [illegible] ادبارهم مكشوفة جدا بين
مجمع الناس وروس الاشهاد وبلية الوطن [illegible] يشتمهم واحدا بعد واحد ويرمي اجسادهم عند الكلاب [illegible] او ينفق جميع ما
ورث بوالديه واجداده او يامر اولاده وآبائه واجداده ان يفعلوا ذلك [illegible] مكشوفا جهارا [illegible] عليه

بجواز

لعبد زيب شديد وجرح وتشديد فان العاقلة اذا اطلعت على هذه القبائح بل واشد منها فاحشة لو امر الشارع بها فكيف لو اطلعت
عليها وعلى ما فوقها ولو اطلعت على اضدادها من المحاسن للانكار انها واجبة او انبسطت اليها بالضرورة مع قطع النظر عن الشرع او العرف
او غيرهما من عادة او مصلحة او مفسدة واجابوا بمنع كون ذلك بالضرورة بل على حد ما ذكر من الشرع او العرف او غيرهما ومنع الضرورة في
الحسن والقبح بالمعنى المتنازع بل بالمعنى الذي لا نزاع فيه وهو ان الشارع امر به ونهى عنه او انه مخالف للعرف او العادة او غرض و
هذا الجواب فاسد بلا شبهة لان العقل لا منافرة له بالنسبة الى شيء من ترك الصلوة والحج مما هو قبيح شرعا [illegible] الدين ولا يدرك
[illegible] قولنا جهة قبحه على ان البديهة حاكمة بالفرق بين ما ذكرنا من القبائح وبين اضدادها من المحاسن وكذا بين الصدق النافع و
الكذب الضار فكيف يكون المنافرة من جهة الشرع وكذا لا منافرة له بالنسبة لما خالف العرف اذا كان ملايما للعقل وكذا ما خالف العادة و
الغرض اذا كان ملايما للعقل والاشبهة في هذا ايضا سلمنا لكن منافرته من حيث كونه عصيانا للرب تعالى وان كان في الشرعيات وهو عين
الحكم المطلق ان العقل يحسن ويقبح ولا شك انه يقبح عصيان الرب تعالى انه يقبح عصيانا كل عبد لما امره مولاه ونهى عنه فالامر المولى و
نهيه ليس حسنا وقبيحا بل عليه يتحقق الحسن في الاطاعة والقبح في المعصية وكذا الكلام في مخالفة العرف والعادة وغيره بان منافرة العقل
من حيث كونه في لغة العرف او العادة او الغرض والعقل لا يرضى بمخالفة ما صار عرفا من حيث انه صار عرفا او عادة كذلك او غرضا كذلك
وان كان يرضى بها في صورة تحقق منافرة العقل لها والحاصل ان المجيب ان سلم ان للعقل ملايمة بواسطة الاطاعة والموافقة ومنافرة
بواسطة العصيان والمخالفة فهو عين المطلوب اذ المطلوب انه يلايم الافعال وينافرها ويحكم بالحسن والقبح وان كان حكمه بهما يتوقف على وجود حكم
[illegible] وتقبيحه وان لم يسلم بل يقول ليس للعقل الا ان يدرك ان الفعل حسن او قبيح شرعا او عرفا او غيرهما بالمعنى الذي لا نزاع فيه ففيه
انه مكابرة واضحة اذ لا شبهة في انه ينافر عن القبايح التي اشرنا اليها وما هو اشد منها قبحا وان هذه القبايح ليست عند العقل
مساوية للواجبات سيما ما هو في اعلى درجة مع انه لو لا حكمه بالحسن والقبح بالمعنى الذي فيه النزاع فيه لكان حين حكمه بالحسن او القبح
بالشرع او العرف او غيرهما لا ان المعنى الذي فيه معان اضافية لا يمكن ادراكها بدون ادراك ما اضيفت اليها مثلا انه حين منافرة
او ملايمته لا يدرك شرعا ولا عرفا ولا غيرهما فضلا عن ان يدرك مخالفته لها وسيما ان يدرك حكمه لاجل المخالفة بل حين المنافرة
مثلا لا يدرك الا نفس الفعل ومنافرته ولا يزيد عليها امرا آخر مع ان حكمه بقبح ترك الحج واشباهه من التعبديات انما هو بعد العلم
الشارع امر بها وملاحظته له وانه لو لا ذلك لم يكن عند العقل فرق بينها وبين غيرها من الافعال المباحة او المخترعة مثل العبادات
المخترعة المبتدعة وما هو لهو ولعب ولغو ونحوهم لو كان الذي يدركه هو الذي لا نزاع فيه فلا وجه لحكمه بالقبح للمخالفة في موضع و
عدمه في موضع وقبح عدم المخالفة في موضع مع ان الكل مشترك في ذلك من دون تفاوت وايضا لو اطلع على المحاسن الشرعية
البرهان [illegible] مع قطع النظر عن الامور الخارجة والقبايح التي ذكرت في الجملة [illegible] مع قطع النظر عنها ودار الامر
بين ان يختار الاول او الثانية يختار الاول البتة واجابوا بان الكل منها لوازم في نفس الامر بها اختار وان قطع النظر عنها
فرض التساوي فيهما ولا يلزم من فرض [illegible] وقوع التساوي وانما يبادر الذهن الى الجزم باختيار الاول مع الفرض فبغلط
هذا الجواب فاسد ايضا واضح اذ يلزم منه عدم الاعتماد على الجزم وعدم حصول العلم وهذا بعينه كلام السوفسطائية الذين
يمنعون حصول العلم اذ في كل مقام يجزم الذهن يجوز ان يكون غلطا ووهما فان قلت لعله في بعض المقامات يجزم بانه
ليس توهما وغلطا قلت لعله في هذا ايضا غالط ومتوهم وايضا لو لم يكن للعقل حكم بها لزم افحام الرسل وانتفاء فايدة البعثة
والاحكام الشرعية اذ ظاهر انه ما لم يكن مطبوعا لا ينفع مسموعا كما قال امير المؤمنين عليه السلام ولذا لا يتكلم الرسول مع المجانين
الاطفال الذين لا يسمعون كلامه ويفهمون مرامه ولكن لا يدرون انه يجب مراعاة كلامه وامتثال امره ونهيه ومثل الرسول في
مثل واحد اجنبي يقول لنا اوجبت عليكم كذا وحرمت عليكم كذا فانا نسمع كلامه ونفهم مرامه لكن لا ندري وجوب مراعاة
وامتثال اوامره والانتهاء عن نواهيه ولذا لا يمكن ان يثبت علينا شيء اللهم الا ان يكون ممن يحتمل العرف في عدم مراعاة قوله
والامتثال والانتهاء فاجابوا بان وجوب النظر في معجزة الرسول وامتثال اوامره ثابت عندنا بالشرع بديهي الفساد لان الكلام فيما

كان الامة الواجبات الشرعية لانها ليست الا ان يقول الشارع انظر و وجب عليك النظر مثلا او غير ذلك لان المكلف لا يسمع الا لفظا لا يفهم
الا معنى مثل ذلك اللفظ ولا يزيد على ذلك شيئا فلو كان مجرد هذا مستلزما لثبوت التكليف واتمام الحجة لزم بالنسبة الى كل من يقول هذا الكلام
بل بالنسبة الى من اشير اليه من المجانين والاطفال ايضا وما اجابوا ايضا بان ذلك مشترك الالزام لان وجوب النظر في معرفته وامتثال
اوامره نظري العقل فما لم يثبت عنده ولم ينظر ولم يمتثل فاسد فان الرسول ص يمكنه اثباتهما بالدليل مع انه اذا قال للمكلف ان
الذي خلقك وخلق العالم بعثني اليك باني خلقتك لغرض فاسمع مني وانظر الى معجزتي واسمع مني الغرض فلا شك ان العقل
حينئذ يحكم بوجوب النظر وبعد ثبوت الرسالة بوجوب امتثاله وايضا لو لم يكن للعقل حكم بهما لانسد باب اثبات النبوة والاحكام الشرعية لتجويز
الكذب عليه تعالى عقلا اذ لا يجد العقل مانعا عن كذبه ولا دليلا على استحالته سوى ما ذكر ولم يشر احد من العقلاء او المكلفين الى ما ينفيهم
كونه دليلا بعنوان الاحتمال فضلا عن العلم واليقين مع ان العلم بالاستحالة لازم على جميع احاد المكلفين والجواب بان الكذب صفة
نقص مجرد والمتحمل اذ لا يجد العقل سبيلا الى الحكم بالنقص به الا من جهة حكمه بالقبح عن الحكيم والا فلا دليل غيره انتهى وما قالوا بان عادة الله جرت
باظهار المعجزة على يد غير الكاذب بديهي للعقل واما بالنسبة الى النبي الاول ففي غاية البداهة واما بالنسبة الى البواقي فلان كل واحد لم
يتحقق قبله عادة وتحقق العلم العادي فرع تحقق اليقين بالنسبة الى كل واحد واحد حتى يحكم ان ذلك صار عادة في حقه تحقيقا
مع ذلك لا يتحقق كثيرا فقه بتلك الاحاد واليقينية لاحد ليحيل العقل خلافه عادة كضرورة الاواني المنكسرة ودفعه فضلا فضلا والاصل
تحقق ان ان ذي راسين وما قيل ان العلم الضروري يحصل عقيب المعجزة بالحقية فاسد ايضا للعلم بان الحقية انما هي
اتيانه بخارق العادة الذي هو فعله تعالى خاصة وللاتفاق على ان هذا هو المثبت ولان حصول العلم الضروري من غير دليل و
سبب خلاف عادته تعالى بالوجدان ولان تجويز ذلك يوجب مفاسد كثيرة مثل جواز اتمام النبي ص ومثل كون المعجزة لغوا بل و
ارسال الرسل وغير ذلك مما لا يخفى فتنبه ثم اعلم ان المعتزلة … فرقة بان الحسن والقبح مقتضى ذات الفعل … من
قال بانها مقتضى وصفه اللازم ومنهم من قال بالوجوه والاعتبارات واما غير المعتزلة فلعلهم لا يعينون ذلك ويقولون بالاسم
والقدر المشترك و هو الصواب وقال بعض المتاخرين منا ان الصواب هو الاعتراف بالوجوه والاعتبارات وليس هو كذلك اذ
في بعض المقامات يظهر ان منافرة العقل من ذات الفعل حتى ان في مقام المجابدة تكون المنافرة باقية مثل قتل الانبياء والاطفال
والرجال سيما المقدسين اذا تترس بهم الكفار والمصلين وان دخل الوالدين … ولدهما الميت اضطرارا ونظر الاجنبي الى فرج المرأة
المزوجة وباطنه وجها للمعالجة لا غير ذلك بل في مقام الكذب الضروري يشق على الحكيم ويصعب غاية الصعوبة ان يكذب وكذا غيره
من القبائح سيما ما هو اشد قبحا ولذا لا يعتذر عن الفعل القبيح ولا يعتذر عن الصدق الا الضروري ولا غيره ولا يشق عليه ثم اعلم انهم استدلوا
على بطلان القولين الاولين بانهما يستلزمان امتناع النسخ عن الحكيم وايضا القطع حاصل بان فعل الواحد تارة يصير حسنا وتارة يصير
قبيحا مثل الكذب فانه حسن اذا كان فيه عصمة نبي عن ظالم وكذلك القتل والضرب والجواب عن مثل الكذب والقتل والضرب ظهر بان
ذوات هذه الافعال من حيث هي … عند العقل الا انه اذا … فعل مرور مثل عصمة النبي ص يصير … غالبا الا ان
المرجح … ولذا لا يجد الفرق بالبداهة بين الصدق الضروري والكذب الضروري بل مطلق الصدق والكذب الضروري
على حسب ما هناك وكذا الكلام في النسخ غاية الامر ان العقل ربما لا يستقل بادراك الحسن والقبح في القبيح والشرع يكون كاشفا ويمكن
الجواب ايضا عن الكل بمنع … الحسن … مع القبيح … لذات او الصفات اللازمة ولا استبعاد فيه لانه من مقولة العرض فلا
مانع ان يتميز ذات … من ذات … زمان … الصفات والاعراض ولا شك في ان مراد القائلين من الذاتيات
الحقيقية … بان الفعل … حسن بالذات … قبيح … بالصفة اللازمة … واستدلوا ايضا بلزوم اجتماع
النقيضين اذ قيل لاكذبن غدا او لاقتلن الرسول او لافعلن قبيحا والجواب … ما تقدم اذ فرق بالبداهة بين ما ذكر و
بين لاصدقن غدا او لاتركن الكذب غدا او قس على ما ذكر البواقي مضافا الى ان التهديد والوعيد لا يوجب احد صدقه والوفاء به و

مانح

التصافه
ما نحن فيه من جملته فلا يكون واخلاف في الصدق الذي يقولون بحسن ذاته فقط وايضا الترك في مثله حسن بالذات قبيح بالعرض لان اللازم
بالقبح باعتبار لازمه الذي هو الكذب ولا يجتمع النقيضان في محل واحد حقيقة كالمتصاف جالس السفينة بالحركة واستدل الاشاعرة
على بطلان الحسن والقبح العقليين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفيه ان مفاد الآية عدم فعلية العذاب الدنيوي فيما
مضى واين هذا من عدم القبح لجواز عدم الاستحقاق الا بعد البعث بل يستحق اللوم والتوبيخ قبل البعث مع جواز العفو كما هو رأي
الشيعة والادل ايضا اختاره بعض الشيعة ولجواز كون استحقاق العذاب الدنيوي بعد البعث او وقوعه كذلك وايضا عند الشيعة الزمان
لا يخلو من حجة واما غيرهم فيقولون بان ادم بعث رسولا واتم قال حتى نبعث رسولا اي رسول كان فاذا قال لهم
الرسول اتركوا كذا او علموا كذا امنه يكفي لوقوع العذاب ولا حاجة الى تكرار الرسول الا ان يصير ذلك خفيا عليهم فيكون الرسل
الجديدة … للاظهار فيكون المراد فيما لا يعلمونه حتى نبعث رسولا فيخصص وهو افود ما ادعى بعضهم من ان ظاهر الاية انه
ليس من شان العذاب قبل البعث فاسد بل الظاهر منها الامتنان او الاعم وما قال بعضهم ان نفي العذاب الدنيوي انما
هو من حيث انه لا يليق برحمته وحكمته فنفي الاخروي اولى لانه اكبر فاسد ايضا لان حال العاصين لا يعذبون في الدنيا بل
الغالب انهم ارفه حالا في الدنيا من المطيعين لانها سجن المؤمن وجنة الكافر بل ولو كان كل كافر لكان لبيوتهم سقفا
من فضة ومعارج عليها يظهرون مع انه ورد منه تعالى ان الاخرة دار الجزاء والمكافاة ثم هذا مع ان الاية دليل ظني ظاهري
لا يقبل باليقيني سيما مع معارضتها بآيات كثيرة على التقدير ولا دلالة على نفي القبح العقلي واستدلوا ايضا بان الطلب لا يعقل
حقيقة الا متعلقا بمطلوب فلو كان طلب الشارع بواسطة ما ذكرتم لتوقف تعلقه بالمطلوب على امر زائد وفيه ان نفس وجود المطلوب
يتوقف على شيء كما هو الحال في جميع مطالب العباد فان وجودها يتوقف على شيء بالبديهة وان كان مفهوم الطلب
لا يعقل الا متعلقا بمطلوب واستدلوا ايضا لو حسن الفعل او قبح لذاته لم يكن الباري تعالى مختارا وفيه ان امتناع الفعل لقيام
صارف وهو القبح لا ينافي الاختيار مما انكره الاشاعرة وخالفوا جميع ارباب العقل كون العبد فاعلا للفعل و
يقولون ان الفاعل حقيقة هو الله تعالى والفعل مخلوقه تعالى والحكم العقل وان كان فعل العبد بحسب اللغة والعرف واللازم قولهم بل نفس
قولهم ان نفس الزاني واللائط والسارق والملحد والكاذب لرسل الله وقاتل الانبياء والاولياء وغير ذلك من الفواحش والقبائح
هو الله تعالى حقيقة عند العقل وحسب نفس الامر تعالى الله عن جميع ذلك علوا كبيرا ومن القبائح الكذب في التدليس والغارية والمكر والخديعة
وامثال ذلك من الامور التي لو حسب تجويزها على الله تعالى انه … ارباب ثبوت الشرع ولا شك في ان العباد يكذبون ويغرون و
ويخدعون فيكون الفاعل في هذه الامور حقيقة وبحسب الواقع هو … فيبطل مذهب الاشاعرة ويخرب دليلهم وان كان هو … بزعم
زعم ان ارباب اثبات النبوة والشرع والقول باستحالته صدوره عنه فهم باثبات عدم استحالته عنه سبحانه تعالى اقوى … و
تحققا عنه تعالى بتلك الالية بل وزيادة كثرة التحقق تجعل فاسدا والحكم ظاهر لان منفي الاستحالة ان كان بالقبح العقلي فهم
لا يقولون به عام بالبديهة وان كان نقص الذات فمع انه يرجع الى القبح العقلي ما عرفت هو ايضا عام مع قطع النظر الرجوع اذ
لا شبهة في ان اختلاف الالة لا دخل له في عدم النقص وثبوته وان كان عادة عدم العلم بعادة الله تعالى ففيه انه اذا كانت
عادة الجارية المستمرة الشائعة الذائعة هو الكذب والخديعة فكيف يمكن دعوى العلم بخلافه وانه هو عادته مضافا الى ما عرفت
من الدور الواضح وايضا لا خفاء في ان الاشاعرة اذا احسن اليهم شخص غاية الاحسان احبوه محبة شديدة واكرموه واحسنوا
اليه من حيث ان نفوسهم مطمئنة بانه المحسن واذا ظلمهم احد بان قتل اباهم او اولادهم او اخوانهم او اكل اموالهم او ضيعها
او ضربهم او جرحهم او شتمهم او هتك عرضهم ولا شك انهم يتلمون غيظا عليه ويشتد دون الانكار والعتاب والتوبيخ
ويصرحون بقولهم انت الذي فعلت كذا وكذا بل و يستحق القتل والحرق وان يجلدوه قطعا ويقطعوه اربا وبقوه كل ممزق و

ولو قال لهم انما فعلته بل الله فعله بعينه ذلك سببا لزيادة غيظهم وحنقهم وبغضهم والانكار والعتاب والتوبيخ ونحو ذلك ولو
ظهر عليهم صدق قوله بان الله تعالى فعل تلك الامور لما تحقق منهم الغيظ والتوبيخ ونحو ذلك وكذا الحال لو سمعوا احدا يسب الشيخين او ظهر
منه علامة من علامات الرافضة بل اذا كسر طفل كوز اسلافهم خطأ او ضيع قلمهم اسم بعيرا ودشموه وعاتبوه بانك
لم ما تحفظت كمال التحفظ حتى لا يقع هذا الخطاء منك وربما يفعلون ذلك لاجل التاديب كيلا يقع بعد ذلك منه و
يصرحون بان التاديب لازم بالنسبة الى الاطفال والغلمان وغيرهم من الجهال وانه لو لا ترك تاديبهم لضيعون ويفسدون
ويشكون على من ترك التاديب وكذا على من قصر في حفظ ماله او عرضه او نفسه او غير ذلك من امور دنياه وآخرته وكذا احوالهم في
مقام الموعظة والنصيحة يبالغون غاية المبالغة لنفوسهم مطمئنة بلزومهما ونفعهما وانه لولاهما ليضيع او يخرب العالم ويفسد
وكذا احوالهم في مقام تحصيل المعاش وحفظ النفس والعرض والمال وعلاج المرض وغير ذلك وبالجملة لا تفاوت بينهم وبين
غيرهم في المقامات بل هم ايضا جازمون بان الفعل فعل العبد وانه يؤثره والاثر اثره وانه لولاه لم يكن الاثر او
يمكن ان لا يكون وغير ذلك وفي الحقيقة الوجدان حاكم بما ذكرنا والنفوس مطمئنة وتكذيب الوجدان فاسد وموجب
لانسداد باب العلم ويلزم منه انسداد باب اثبات اصول الدين وايضا نعلم بالوجدان والبداهة انا نقدر ان نرفع
حجرا من الارض ونرمي مدره ولا نرفع ولا نرمي وتكذيب الوجدان قد عرفت فساده مع انه اقوى من كثير من مقدمات ما
يثبت به اصول الدين سيما ما دل على حدوث العالم فان الاشاعرة يثبتون اصول الدين به وامثاله وبالجملة
انهم ينكرون ما حكم به حسهم مثل السوفسطائية واهل الجبر ايضا بسبب شبهات مخالفة للبداهة والحس كما يستشير
اليها وجميعها منافية مع ان الحس لو جاز خطاؤه وكذبه فالشبهات بطريق اولى فكيف يمكن ابطال الحس والبداهة بالشبهة
بل كيف يمكن للعاقل ارتكاب جميع المفاسد التي اشرنا الا بعضها ونشير الى البعض بمجرد حكم شبهة وايضا قد بينا في
الفايدة السابقة حقية الحسن والقبح العقليين فكيف يمكن للحكيم ان يفعل هو فعلا ويؤاخذ غيره بسبب ذلك الفعل و
يعاتبه وينكر عليه بانك لم فعلت كذا وكذا اي هذا الفعل الذي فاعله ليس الا هذا الحكيم ثم يعذبه عذابا بانه كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها الى غير ذلك مما ورد في الآيات والاخبار من شدة عذابه ثم يقول هذا جزاء ما كسبت يداك
والانتقام منه وربما يقول عفوت عنك الى غير ذلك بل لو كان الحكيم شريكا في الفعل لا يمكنه ان يفعل ما ذكر سيما اذا
الشريك الاقوى بل لو كان له شركة ما ولو كان قليلا غاية القلة لا يمكنه ان يفعل وان لم يكن الشريك الاقوى فكيف
اذا كان تمام الفعل منه بلا مشاركة ولا يمكن لغيره من المشاركة اصلا بل هو الفاعل القاهر الغالب الذي لا قوة سوى
قوته ولا اثر سوى اثره بل كلما كان الحكمة ازيد واكثر كان القبح اشد واوفر وليس هذا من قبيل عدم منع المخلوقين عن
المعاصي لانه لغرض التكليف والابتلاء بان يظهر درجة كل واحد ويبلغ كل مرتبته من السعادة والشقاوة وما يستحقه بها
القرب منه تعالى والبعد منه وامثال ذلك ولا يتم ذلك الا بهذا مثل هذا الاقبح والاظلم اصلا بل يثبت من الآيات والاخبار
والاجماع والاعتبار انه تعالى لا يظلم احدا اصلا ورأسا وما ذكر اشد انواع الظلم لغة وعرفا وعقلا بل المرح في الالفاظ ليس
الا في العرف واللغة ولا خفاء في كونه اعلى درجة الظلم عندهم ولو فرض تحققه بالنسبة الى المخلوقين ايضا ولو فرض عدم
القطع فلا اقل من الظن بالقبح والظلم قطعا وايضا لو لم يكن تحقق فعل من العبد فلا معنى لبعث الرسل واتمام الحجة وبسط التكاليف
والوعد والوعيد والمبالغة فيهما وفي التبليغ والاهتمام التام في الارشاد والهداية والموعظة والنصيحة والجد والجهد في الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة والحدود وقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وامثال ذلك مما لا يحصى كثرة وكذا البناء على
التقصير وعدمه والتفرقة بين المعذور وعدمه والفرق بين العمد والنسيان والخطاء والعقلاء والمجانين والعلم والجهل و
الاختيار والاضطرار وغير ذلك وكذا بين المباشر اقوى في اكثر الصور والسبب اقوى في بعض الصور وغير ذلك من امثال

ما ذكر فان الفعل في الكل فعل الله تعالى ولا اثر لقدرة العبد ولا فعل له اصلا حتى يتحقق هذه الامور وايضا لا معنى لقوله تعالى فما
اصابك من سيئة فمن نفسك وما اصابك من حسنة فمن الله وقوله تعالى ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي الناس وقوله تعالى
وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقوله عز وجل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى
وقوله جل عز لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وقوله جل ذكره من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة
فلا يجزى الا مثلها وقوله عز من قائل ان الانسان لفي خسر الى آخر السورة وقوله جل شأنه وان ليس للانسان الا ما سعى الآية و
قوله سبحانه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقوله تعالى شأنه ما اتاكم الرسول فخذوه افانتم على الله تفترون ومثل قوله تعالى يفسقون و
يزعمون ويظنون ويحسبون ويعصون واعرضوا الى غير ذلك من نسبة الفعل اليهم الى غير ذلك مما ورد في الآيات والاخبار بعنوان
التواتر وفوق التواتر ولا يمكن عده ولا يصل اليد الى تأويلها وما ورد في بعض الآيات والاخبار بعنوان التواتر
مما هو ظاهره الجبر فمحمول والاشاعرة ايضا يتحاشون من الجبر فلا بد من تاويل ظاهر وهي متعارف كما حقق في محله مع
انها معارضها الادلة العقلية والنقلية التي لا حد لها ولا حصر وقد اشرنا هنا الى بعضها وسنشير ايضا بعضا اجمالا
على ان الاخبار والآيات الخارجة عن حد العد فانها لا داعي لتاويلها بل الدواعي كثيرة لابقائها على ظواهرها مضافا الى
الاصول والقواعد بل لا سبيل اليه الا تاويل الجميع بل الاكثر ايضا فتدبر وايضا البداهة تحكم بالفرق بين الفعل الاختياري
وغيره مثل حركة يد المرتعش وان كان عالما بهذه الحركة ومريدا لها وما اجابوا بان الفارق هو وجود الاختيار
لا تأثيره ففساده ظاهر لان وجوده بغير مؤثر كعدمه عند العقل في اسناد الفعل مع انه اذا لم يثبت لهذا الاختيار تأثير
اصلا ولا يمكن منه فلا يكون اختيارا بحسب التأثير اي يؤثر الفاعل بالاختيار لا بالاضطرار فاذا لم يتمكن من التأثير
ويكون المؤثر غيره البتة فكيف يكون مختارا في التأثير وايضا لو كان جميع الافعال عند العقل من الله تعالى فلا حاجة
في اثبات النبوة الى المعجزة ويكون كل من ادعى النبوة صادقا في دعواه ولا يتخلف لان الغرض من المعجزة حصول
العلم بكونه من الله تعالى فيظهر بتصديقه عز وجل لمن جرت في يده من جهة انه فعله تعالى فتأمل وايضا لا شك في ان قدرته تعالى
عامة وليس بعاجز ان يخلق خلقا يفعل الاشياء بالقدرة والاختيار كما انه تعالى يفعل كذلك فيكون ما ضعف ذلك المخلوق ايضا
فعله تعالى واختياره لانه هو الذي اعطاه هذا التأثير وخلقه فيه واوجده فالمقتضي موجود وهو عموم قدرته تعالى مضافا الى ما مر
الى الوجدان موافقا له تعالى واستحقاقه للعبادة والتقرب اليه وتعظيمه لصفاته الجلالية والجمالية وحمده لكونه مستجمعا لجميع الكمالات وحبه
لكونه مجمعا لجميع الجمالات والخضوع له لكونه في اعلى درجة الجلالة والعظمة والخوف من سطوته لكونه في اقصى مراتب القهر والسلطنة
لا تتم الا بكون جميع ذلك من فعل العبد والمخلوق وباختياره وتاثيره فلو كان جميع الافعال فعله تعالى فكيف يتحقق هذه الامور و
امثالها فالمقتضي موجود والمانع مفقود فلا معنى لارتكاب ما يخالف البديهة بل ما يخالف الكل كما عرفت ولا وجه لتكذيب
الوجدان والحس سيما من وجوه متعددة وارتكاب شنايع اخرى كما عرفت فان قلت المانع انه قد جرى في علمه تعالى
الامور والافعال فلو كان العبد قادرا مختارا لزم تخلف علمه تعالى وصيرورته جهلا قلت لو تم ما ذكرت لزم ان لا يكون
الواجب تعالى ايضا قادرا مختارا مثل ما ذكرت في العبد لانه تعالى علم في الازل انه ما ذا يفعل مع ان الاشاعرة عادتهم الاستدلال
بالعلم الحاصل من عادة الله تعالى في افعاله تعالى في اثبات اصول دينهم وفروعه فيلزم من ذلك اضطراره تعالى في الافعال العادية و
لا يكون له عز وجل اختيار فيها اصلا لانهم لا يجوزون تخلف علمه فيها اذ مع التجويز يكون ظنا لا علما فيلزم اما بطلان اصول
دينهم وفروعه او خروج الواجب من الاختيار فظهر ان هذه شبهة ظاهرة الفساد وحلها ان العلم يطابق المعلوم بان المعلوم
لما كان كذا وكذا علم كذا الا انه لما علمه كذا صار كذا كما هو الحال في تمام العلوم من غير فرق بين تقدم المعلوم وتأخره وكذا

لا يلزم ان يكون ما اخبر الله تع من افعاله في الاخرة والدنيا فيما سيأتي ان يكون غير مختار فيها للعلم بعدم جواز كذبه وبهذا اليقين رد على
الاشاعرة وغيرهم من الشنايع مثلا انا نعلم من عادته تع انه يفعل فيما سيأتي جميع امور الدنيا مثل ما مضى مثل ان الافضل الاولى لم المنكرة
المخرفة علماء حكماء عارفين ماهرين في العلوم وغير ذلك مما لا ينتهي عده وامثال ان الملوك اذا فات العبد الذي عصاه في امر انه
كنت اعلم انك تعصيني فيه فيقول العبد فاذا لا اختيار لي في اطاعتك فيه الى ذلك من الشنايع فان قلت المانع امر آخر وهو ان
المخلوق ان افعاله لازمة الصدور عنه فليس بمختار وان كان جايزة الصدور وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم
فيه فان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر فيلزم التسلسل وان لم يفتقر الى المرجح بل يصدر تارة ولا يصدر اخرى
من دون مرجح في الحالين في صدوره امر من الفاعل فهو امر اتفاقي فلا يكون اختياريا ايضا قلت هذا ايضا شبهة في مقابلة
البديهة بل في مقابل البديهيات وغيرها من اليقينيات كما عرفت ومع ذلك لو تمت لزم خروج الواجب تع ايضا عن الاختيار و
ما اجابوا بان تعلق ارادته تع قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد وغيرها فمع اصلا لان تعلق الارادة في القدم ان كان لازما لعينه
عنه تع بحيث لا يمكن الترك فقد صح انه غير مختار وان كان جايزا وجوده وعدمه فان افتقر الى المرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه
الى آخر الشبهة من دون تفاوت اصلا كما هو واضح على من له ادنى فهم وبالجملة ما في هذه الشبهة ان كان علة تامة للفعل
الاختياري يلزم ان يكون الواجب تع غير مختار ايضا لعدم جواز التخلف وان لم يكن علة تامة او يجوز تخلف المعلول عن العلة
التامة كما يقول الاشعري به فلا يتحقق المانع من طرف العبد ايضا قطعا سيما مع ما اشرنا من ان اختيار العبد وتاثيره في فعله تم
واثره فعله فلا مانع من ان يكون اثره اثره وفي هذه الشبهة شبهة الحكماء الذين ينفون عنه تع الاختيار تعالى عن ذلك علوا كبيرا
والجواب عنهما ان المختار لا يختار بغير مرجح وبعد ما تحقق في نظره ما هو مرجح عنده وان لم يكن في الواقع مرجحا يختار البتة وباختياره
وارادته يصدر عنه البتة الا انه قادر على خلافه ومتمكن عنه في تحقق الصدور لا ينافي القدرة على الخلاف وقد كتبنا في جوابها
رسالة مبسوطة مشروحة على ان الشبهتين لا تنفعان الاشاعرة على تقدير تماميتهما الا ان مقتضاهما كون العبد غير مختار
لا ان فعله فعل الله تع وانه ليس بفعل له فان قلت جميع ما اوردت عليهم انما يرد عليهم اذا لم يقولوا بان للعبد قدرة كاسبة
قلت ان قالوا بان قدرة العبد مؤثرة في الكسب فهو [illegible] ورجوع عن قولهم الى قول الخصم ومع ذلك لا ينفعهم [illegible] ايضا
لان كون الفعل فعله تع لا فعل العبد مخالف للبديهة بل البديهيات واليقينيات وموجب للشنايع لانه الشريك الاقوى
بل الفعل فعله تع على سبيل الاختيار لا الاضطرار او لا يجوز كسب العبد لا يصير ملجأ او مضطرا الى الفعل قطعا فالشنايع جميعها
بحالها ونزيد عليها انه لا معنى للقول بان قدرته مؤثرة في الكسب خاصة ولا يجتمع التاثير من غيره اصلا لان المقتضي عام و
المانع عام ان كان مانعا   انكر صاحب المدارك [illegible] وافقه حجية الاجماعات المنقولة بان العلم بقول المعصوم في زماننا و
ما شابهه غير ممكن لتوقفه على العلم بقول كل مجتهد مجهول وهو مما لا سبيل اليه في هذه الازمان ولئن قيل بجواز نقله [illegible] الى
ان يتصل زماننا لا يمكن فيه ذلك ايضا عنه بان ذلك يخرج الخبر من الاسناد الى الارسال وهو مما يمنع من العمل به كما حقق انتهى
اقول طريقه في المدارك وغيره ادعاء الاجماع مركبا وبسيطا على سبيل الاحتجاج والاستناد والاعتماد بل [illegible] لا يكون له
مستند سواه فكيف يحصل له العلم ولا يمكن حصوله لجماعة من فقهائنا القريب بل مدارهم الاجماع بل لا يمكن اثبات حكم من اية
او حديث الا بمعونة الاجماع كما نبهنا عليه في رسالتنا المكتوبة في تحقيق الاجماع واشرنا [illegible] الفوايد الحايرية بل نبهنا
في الرسالة على امكان حصول العلم في هذه الازمان وتحققه وناقل الاجماع يدعي العلم بالاجماع كما يظهر من كلامه في
مواضع الدعوى مضافا الى ان دعوى الاجماع غير رواية الاجماع فهو خبر عالي السند مثل انه يروي الصفار او علي ابن بابويه

سؤاله

العبد

نقص

بجواز

او نظايرهما

او نظايرهما عن المعصوم ع بلا واسطة وليس هذا اخبارا مرسلا مثل ان يخبر احد بان محمدا ص كان موجودا وادعى الرسالة و
هذا العلم حصل بالتظافر والتسامع وكذا العلم بوجود رستم من غير ان يعلم ان المخبر بعد والتواتر عن كل واحد واحد من سلسلة سنده
الى زمانه هو زمان رستم بل ربما لا يعلم ان له سلسلة سند سوى المخبر الذي اخبره والقراين التي ظفر بها بل ربما لا يكون مخبر
اخبره بل وجده في الكتب والعلم من التظافر والتسامع يحصل في الاجماع ايضا كما حصل في ضروري الدين مع انه لم يعهد احد
نقل اجماعا معنعنا ومسلسلا الى ذلك الزمان بل القطع حاصل بعدم ذلك على انه على التقدير نقله عن الغير فلا شك في ان
ناقل الاجماع لا يكون سوى الاعاظم الفقهاء ولا شك انه ثقة سيما وان يكون الفقيه يحكم به بسبب نقله والمنع عن العمل بالمرسل
انما هو من جهة مجهولية الواسطة على انه اي فرق بين الحضور والغيبة في حصول العلم بقول كل مجتهد مجهول مع ان الشيعة لم يعتبروا
في الاجماع كون الاتفاق في عصر واحد مع ان ضروري الدين يحصل العلم فيه بقول كل مجتهد مجهول فاي مانع من حصوله في
النظري مع انا حققنا في الرسالة وغيرها عدم الحاجة الى مجهول النسب   التكليف بالمجمل صحيح اذا تيسر الامتثال بالاتيان
المحتملات التي بالاتيان بها يتحقق المكلف به يقينا او عرفا كوجوب التنزه عن الانائين المشتبهين والثوبين كذلك وقضاء الفريضة
المنسية من الخمس وغيرها ومن ذلك التكليف بالعبادات لا ان كيفيتها لا يمكن معرفتها الا من نص الشرع وتيسر الاتيان بالخلافيات
التي لا يمكن اثبات عدم وجوبها بنص فتعين الاتيان بها حتى يحصل بالمقدمة ولان شغل الذمة بها يقيني والبراءة اليقينية
تتوقف على الاتيان بها والبراءة اليقينية لازمة للاستصحاب ولقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ولانه مخاطب
بالاطاعة والامتثال وصرح فيهما الى العرف والى العبد ممتثلا الا ان اتى بها اذ بغير الاتيان يكون البراءة على سبيل الاحتمال وهو
غير مجد فلا بد من القطع ويظهر من بعض المحققين انه وقع الاجماع على وجوب قدر من الاجزاء والخلاف في قدر ان المكلف به ليس الا
المجمع عليه لا المختلف فيه الا ان يثبت دخول ما اختلف فيه بنص من الكتاب او السنة وما لم يثبت لا يكون واجبا لان الاصل عدم
الوجوب فيما لم يثبت وجوبه وعدم الاستحباب فيما لم يثبت استحبابه فهم يقولون بان لو ترك ارتكابه خروجا عن الخلاف وهذا انما
يتم اذا كان المثبت للتكليف هو ذلك الاجماع او النص واما اذا تعلق الخطاب بالعبادة الشرعية مثل المجمل مثل ان قالوا
توضأ او صل او صم [illegible] ولكن الامتثال بالنحو الذي ذكر ولم يتحقق بذلك جمع في الامتثال اتفق فالتكليف بها صحيح والامتثال
بذلك النحو متعين سواء كان ثبوت التعلق المذكور بالاجماع المرادف للضروري او النظري او الكتاب او السنة واصل عدم
التكليف انما هو في موضع لم يثبت التكليف بالدليل الشرعي وقد ثبت بالادلة المذكورة [illegible] للاثبات والتكليف
بالمجمل لا يصح في موضع لم يتيسر الامتثال بالنحو الذي ذكر اذ لم يثبت مانع منه بل معلوم عدم المانع كما هو الحال في قضاء الفريضة
المنسية وما ماثلها مما هو في غاية الكثرة فتدبر   نعم [illegible] ان اخباري ينكر كون اجماع الفقهاء حجة ويقول ان اجماع
الفقهاء قاطبتهم اذا اجمعوا على مسئلة ليس باجماعهم اعتداد اصلا لانهم ليسوا معصومين جزما ويجوز عليهم الخطاء فوجود
هذا الاجماع وعدمه على السواء ولا تفاوت بين الوجود والعدم اصلا ومع ذلك اذا اتفق ان واحدا من الفقهاء نقل حديثا
يحكم هذا البعض بالقطع بكون هذا الحديث عن المعصوم ع من دون شائبة شبهة وتطرق ريبة بل يحكم بالقطع بكون هذا
السند وهذا المتن وهذه الدلالة من المعصوم ع مع انه ربما يحكم بحجية احاديث الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة فلم يسلم
من اختلال ما في السند او المتن او غيرهما وربما يظهر ان قدماء فقهائنا ما كان يرضى واحد منهم بالاحاديث اكثر
رواة الاخبار وان كان استاده وشيخه بل ما كان يعتمد الا على احاديث نفسه بل كثيرا ما يطعن على احاديث الاخر وهذا

حال القدماء الذين كانوا عارفين باحوال الاصول والاحاديث فاطنك بحال المتاخرين وربما يقول بهذا الاخباري الفقيه حاصل
لان الفقيه يقول هذا الحديث صحيح ويلزمه الفقيه عنده بحجة ونقل الحديث اخبير معصوما بل جميع سلسلة سنده يكونون معصومين
لانهم نقلوا الحديث واذا اجمعوا واتفقوا على حكم يصير ون خاطئين بل وربما يكون عصمة الراوي عندهم مثل عدم عصمة
المعصوم مع عدم السهو لان الراوي روى ما يدل عليه على عدم الدلالات لايمكن ان يسهو فالمعصوم عندهم يسهو ومن
العجائب انه يدعي ان كلما يفهم يكون حجة قطعا ولا يحتمل ايضا انه ليس بمعصوم وان فهمه يجوز عليه الخطاء والسهو ويقول الظاهر عندي
ان المراد كذا ولا يأتي بحديث يدل على ان كلما يفهم من حديث شيئا يكون فهمه حجة اي شيء فهم منه وان كان فهمه خلاف
فهم غيره واعجب من هذا انه ربما يحكم بشيء وما فهمه غيره مما يخالف فهمه ويقطع بانه ليس بحجة وان كان اعلم منه وافضل واعرف
بالعلوم العربية وغيرها عماله دخل تام في فهم الحديث واعجب من هذا انه يحكم بشيء وما فهمه جميع الفقهاء الماهرين في الفقه و
العلوم المذكورة وغيرها ويقول انه ليس بحجة بل هو غلط وليس لاحد ان يعمل به لانا فهمنا خلافه واعجب من هذا ان الفقهاء
رضوان الله عليهم لما اجمعوا بان الفقيه اذا مات لا يكون قوله حجة بل قوله يموت ايضا يطعن عليهم بانهم باي دليل يقولون
بان قوله ليس بحجة ولا يتأمل في انه اذا اجمع فقهاء الاحياء باجمعهم والاموات على حكم يقول بان قولهم لا يسوى نصف
فلس ووجوده كعدمه من دون تفاوت لانهم ليسوا معصومين فكيف يطعن عليهم بانكم لم تقولون بان قول المجتهد الميت
ليس بحجة ويطالبهم بدليل يدل على الحجية واعجب من هذا انهم يقول ان قول الميت اذا وافق الدليل الشرعي يكون حجة لان الدليل عدم م
حجة وقول المجتهد الحي اذا لم يوافق الدليل لا يكون حجة اصلا ولا يتأمل انه على هذا يكون قول الفاسق الجاهل حجة وخياله ايضا
حجة من دون فرق بينه وبين المجتهد بل الكافر ايضا من دون فرق بل الصبي والمجنون بل المخالف اذا قال بالقياس والاستحسان بل
يلزم ان نفس القياس والاستحسان الحرام والراي ايضا يكون حجة اذا طابق الدليل الشرعي من دون فرق بين هذه الامور
وبين المجتهد واي عاقل يتفوه بهذا ومع ذلك هذا انسداد لباب التقليد بالمرة لان العامي لا يمكنه التميز ومعرفة ان قول المجتهد
هل هو موافق للدليل الشرعي ام لا بل الفقهاء لا يمكنهم هذا الان كلا منهم يحكم بخطاء الاخر في كثير من المواضع مع انهم
متفقون على كونهم مخطئة لا مصوبة مع ان العامي اذا تمكن من الفرق والتمييز فكيف يجوز له التقليد بل لا يمكن له تحقق التقليد
حج لان اعتماده ليس الا على فهمه وتمييزه فكيف يكون تقليدا على ان العامي عنده ان كلما يقول المجتهد هو من الشرع
بل اعتماده على المجتهد من ازيد منه على الاخباريين لما يرى من وفور علمه وشدة تدينه وعجز الاخباري عن المجادلة معه وغير
ذلك فان قلت لعله يمنع كون الاجماع حجة على خصوص المجتهد لا العامي والا فقول فقيه واحد حجة على العامي عنده وان كان
ميتا فضلا عن اجماع الاحياء والاموات من الفقهاء قلت هو يمنع حجية الاجماع مطلقا بالعلة التي يعلل بها وهي مشتركة بين
العامي والمجتهد فاذا لم يكن اجماع جميعهم حجة فقول واحد منهم بطريق اولى وقول ميت منهم بطريق اولى ثم اولى وايضا
قلت الامر كما ذكرت الا انه وردت الادلة على كون قول المجتهد حجة على العامي وان جاز عليه الخطاء ولم يرد دليل على ان قول
غير المجتهد ايضا حجة على العامي فيكفي استناده الى غير المجتهد حراما قلت ان كان الامر كما ذكرت فالعبرة بتلك الادلة ولولاها
لكان استناده الى المجتهد ايضا حراما لكن الفقهاء يقولون ان الادلة منحصرة مختصة بالمجتهد الحي ولا عموم فيها يشمل
الميت ايضا وقد ذكرنا الادلة في الفوائد الحائرية ويظهر منها ان الامر كما قال المجتهدون ومع ذلك لو ادعى هذا الاخباري

العموم فالواجب عليه اثباته اذ قد عرفت واعترفت ان العبرة بالدليل والا يكون الاستناد حراما فكيف يطعن على الفقهاء بانه
لا دليل لهم على عدم حجية قول الميت ويشنع عليهم في ذلك مع ان الاخباريين يحرمون التقليد مطلقا حيا كان الفقيه او
ميتا فكيف يدعي الاخبارية ويطعن بذلك ويشنع مع انهم نقلوا اجماع الشيعة على عدم الجواز وما دل على حجية خبر الواحد
يشمل الاجماع المنقول بخبر الواحد ايضا فكلما يدل على حجية الخبر الواحد يدل على حجية هذا الاجماع ايضا سوى الاجماع الذي نقله
الشيخ قدس سره وهو مع انه معارض بالاجماع الذي نقله السيد رضي الله عنه موقوف على حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد
فتدبر بعض المجتهدين رضوان الله عليهم يقول بوجوب الغسل لنفسه لان المعصوم قال اغتسل وامثال هذه العبارة ما هو
ظاهر في الوجوب لنفسه ونحن ابطلنا هذا الوهم في حاشيتنا على المدارك والذخيرة وعلى هذه العبارة وليس المقام مقام
بيانه من اراد تحقيق الحال فليرجع اليها لكنه وقع اشكال اخر ولم يتعرض له احد وهو ان القايل بالوجوب النفسي يقول
لو ترك من اول عمره الى انه لم يكن عليه عقاب اصلا الا ان يحصل له الظن بالموت فح لو ترك لا يكون عليه الا عقاب واحد وهو
عقاب هذا الترك ولو اغتسل عقيب كل حدث الى اخر عمره يكون واجبا عليه ان يغتسل بوجوب موسع لا يتضيق الا
بظن الموت فيلزم من كلامه تعدد واجبات لا تحصى لا يكون على ترك واحد منها عقاب اصلا مع ان اثر الواجب لا يكون
واجبا الا وان يكون على تركه عقاب في الجملة فان قلت انهم يقولون بتضيقه بتضيق وقت العبادة المشروطة به ايضا
الفعل قلت هذا التضيق انما هو من جهة كون العبادة مشروطة به وهو شرطها لا من جهة الوجوب النفسي اولا دخلية لتضيق المشروطة به في
الوجوب النفسي والتضيق انما هو بالوجوب الشرطي والعقاب يصح على ترك المشروط كالامر جوابه والعقاب الذي على ترك نفس الغسل
انما هو في الترك عند الموت كما ذكرنا مع انه قبل الظن لا يكاد يتحقق عادة من غسل كما هو ظاهر فالاوامر الكثيرة الواردة في الاخبار
لا يكون المراد منها الا الوجوب بالقياس الى الغير لانه المتحقق عادة لا الوجوب النفسي لانه غير متحقق عادة والاخبار محمولة
على الفروض المتعارفة لا النادرة سيما الذي لا يكاد يتحقق فكيف يأمر الشارع في الاخبار الكثيرة بالوجوب في اتيان الغسل
بعنوان الوجوب باعتبار فرض لا يكاد يتحقق بل لا شبهة في انه باعتبار تحقق الصلوة مثلا كما فهمه الشيخ وجل الفقهاء
ويظهر من اخبار اخر مثل اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة وغير ذلك مما ذكرناه في الحاشيتين المذكورتين و
حال الامر بالطهارة حال الامر بغسل الثوب والبدن والظروف وغير ذلك مع انه على تقدير ان يكون تضيق وجوبه بتضيق وقت
العبادة ظاهر بالقياس الى وجوبه النفسي وان كان لا مغزى له وصرحوا ايضا بانه ليس كذلك فالاشكال بعد موجود لان الكلام في
الاغسال التي يؤتى بها عقيب كل حدث حدث لا وقت ضيق العبادة وايضا ربما يتوضأ لا الى الحدث مثل النوم ووطي جاريته
بعد اخرى فان بعضهم قال في الوضوء ايضا كذلك فان قلت لعل اتصافها بالوجوب من جهة العقاب الذي يكون على ترك
الطهارة الاخيرة في بعض الوجوه قلت لا يكون الشيء واجبا الا من جهة العقاب الذي يكون على تركه بنفسه لا على ترك فعل اخر غيره و
ترك لا معنى لان يكون الشيء واجبا باعتبار ان يكون على ترك غيره عقاب فان قلت الوضوء نوعه ايضا قلت كيف يكون فرد من نوع واجبا
باعتبار العقاب الذي على فرد اخر مع انه لا عقاب على تركه وتعرف الواجب بانه ما على تركه العقاب لا على ترك غيره وان كان من نوعه
ايضا ان كان المراد من النوع انه واجب ايضا وكون الكلي النوع الواجب فهو عين الاشكال واعم الا ان الكلام وان كان النوع اعم من الواجب فالاشكال على حاله
انه يلزم اتصاف المستحب بالوجوب بل المستحبات ايضا ويلزم ان يكون ترك مستحب الترك لغيرها مع كون الحرام مع المثل واما انه يجب عند ظن الموت طهارة
وللصلاح فهو ترك اخر مع ان الحدث فيه ايضا مع المثل لا اصالة الارادة مع زيادة التكليف وليس عليه شرع بل الظاهر من الاخبار الواردة في ان المريض يوصي و
يفعل كذا وكذا من المستحب والاداب انه لم يجب عليه طهارة عند ظن الموت وايضا البناء في الاعصار عند جميع المسلمين على عدم التزام بالطهارة و

لا الالزام به فان قلت يمكن ان يكون هذه الافراد في صورة تركها يتداخل مع الاخير فاذا ترك الاخير يكون عاصيا بترك الكل فتنة الجملة فيعرض
وجوب كل واحد واحد انه لو ترك وترك الاخير ايضا يكون عليه عقاب قلت العقاب انما هو على ترك الاخير من غير مدخلية هذه الاحاد فلو ترك
الاخير كان معاقبا على اي تقدير فعل هذه الاحاد ام لم يفعل مع ان التداخل عند الفقهاء عبارة عن اجتماع واجبات يكون على ترك
كل واحد عقاب على حدة فيفعل واحد وانتم لا تقولون بعقاب على تركها الا الاخير فعل الاول ام لم يفعل مع انه يمكن عليكم الاشكال بالوجوب
والالزام بمجرد هذا الخيال الركيك سيما في اخبار لا تحصى على انه معلوم ان الواجب ليس في شعار براسه بل داخل امانة العين او التخيير او الكفاية
او الموسع وكل واحد نوع منه وحكمه معلوم على انه ليس الاشكال في صورة الترك في الاكتفاء بالاخير لان الواجب شخص واحد يكون على
تركه في الجملة عقاب وانما الاشكال ان اتى بالافراد واوجد منه في الخارج فكل واحد واحد فعل للمكلف موجود في الخارج مستقل
بنفسه متميز عن الاخر موصوف عندكم بالوجوب على حدة هذا واجب وذاك ايضا واجب اخر وهكذا لكل شخص وجد وجد شخص
من الواجب فيتحقق اشخاص لا تحصى من الواجب كل واحد واحد واجب لا بدان الفعل بنية الوجوب مع عدم ظن الموت مع ظن
عدم الموت بل ربما يكون الظن المتاخم بل ربما يحصل العلم العادي بعدم الموت الى الحدث في مثل الوضوء للنوم فانه
نفسه في غاية الاطمينان بالبقاء الى ما بعد الطهارة حتى ينام او يطأ جاريته او الجامع مع انه بعد الدخول في حدث او وقتا قد
الى ان وجب عليه الطهارة في الطهارة الباقية عندكم متصفة بالوجوب مع انه احدث بعد ما لم يكن عاصيا كما لو ترك عقاب قطعا و
بالجملة حين التداخل يكون الواجب شخصا واحدا ليس الا وحين عدم التداخل شخص واجب ثم شخص اخر ايضا واجب ثم شخص اخر
ايضا كذلك وهكذا لكل واحد واجب مستقل براسه لا انه جزء الواجب في مع ذلك يكون المكلف مخيرا في ايجاد واجب واحد او
واجبات لا تحصى فيكون مخيرا بين فعل الواجب وتركه فيكون الواجب يجوز فعله وتركه معا مع ان الواجب لا يجوز تركه وصرح الفقهاء
باستحالة ان يكون المكلف مخيرا بين فعل الواجب وتركه وصرحوا بذلك في مسئلة استظهار المستحاضة وغيرها مع انه في غاية الوضوح
وجعلوا التفصي انها بعد الغسل يصير العبادة عليها واجبة لا يجوز عليها تركها ولم يقل بهذا التفصي في المقام بل قال ان
وجوبها موسع وبالجملة يمكن التفصي بان المكلف بمجرد اختيار الطهارة يصير عليه واجبة ولو ترك يكون معاقبا لكن لا يقولون
بهذا الكلام الخفي مع انه ليس مدلول الاخبار قطعا وحجتهم ان ظاهر الاخبار الوجوب النفسي فان قلت الواجب لا يجوز تركه الا الى
بدل وهنا الفعل الاخير بدل قلت الفعل الاخير على تقدير التخيير العقاب قطعا على اي تقدير فهو واجب في نفسه فكيف يصير وجوبه بدلا عن غيره واذا
فعل الجزء ولم يفعل يجب عليه الاخير فقط كما انه لو فعل الجزء ولم يفعل يكون ما فعله من الواجبات ولم يخرج عن وجوبها فان قلت نظير
ما ذكرتم في الاحكام الشرعية كثير قلت ان كان مثل ما نحن فيه فالاشكال فيه وارد ايضا والوضوح ورفع الاشكال والا فلا
فايدة فيما ذكرت فان قلت هذا الاشكال وارد على القول بالوجوب للغير ايضا قلت الفقهاء صرحوا بان الواجب لغيره لا يكون
على تركه نفسه العقاب بل على ترك الغير كاجزاء الواجب فان العقاب ليس على ترك ذلك الجزء بل على ترك المجموع من حيث
المجموع مثلا حرف الباء في بسم الله لو ترك عمدا يكون معاقبا بترك الصلوة وليس على ترك كل واحد واحد من الحروف في
القراءة والاذكار وكل جزء جزء من الحركات والسكنات عقاب على حدة فان قلت اتصف فيها بالوجوب من جهة انه ان مات
بعلمه يكون اتيا بالمامور به قلت ان تركه لم يكن عليه عقاب لعدم ظن الموت بل مع ظن البقاء فان قلت يمكن الاتصاف فيها بالوجوب
انه لو كان يحصل له الظن بالموت ويكون تاركا يكون اثما وان لم يكن الان بالترك اثما قلت فعلى هذا يمكن فعل المتبرع بقصد الوجوب بهذه
بالنحو الذي ذكرت مثل صوم يوم الشك فعله بقصد الوجوب بانه ان كان يكشف له ان اليوم من رمضان ويتفق ذلك

يكون

يكون على تركه العقاب مع ان هؤلاء يقولون بانه ان نوى الوجوب صومه باطل وان انكشف انه من شهر رمضان فان قلت المامور به الفعل
هو ايجاد الطبيعة المشتركة بين الافراد فالعقاب على ترك الطبيعة لا على ترك الفرد قلت ان اراد الشارع ايجاد نفس الطبيعة
فايجادها في فرد واحد يكفي بل لا يشكل ايجادها مرة ثانية في فرد اخر لعدم الدليل على المطلوبية ثانيا وثالثا كما حقق في محله وان
اوجبها في ضمن كل فرد فرد فالواجبات لا تحصى على ترك كل واحد عقاب البتة فان قلت الواجب الموسع على تركه
الواجبات العقاب لو ترك في مجموع الوقت قلت ان كان الموسع واحدا فيفعله مرة واحدة خرج عن عهدة التكليف بل فعله ثانيا
حرام اذا كان عبادة ولغو اذا كان غيرها وعلى اي تقدير لا يكون واجبا ولا مطلوبا كما حقق في محله وان كان متعددا يكون
على ترك كل واحد عقاب على حدة لكونه واجبا على حدة كصلوة الظهر والعصر والمغرب والعشاء فان قلت بعض الفقهاء
ذكر في كفارة الحيض ونحوها ان المكلف اذا تكرر منه الحرام الذي كل واحد يوجب الكفارة ان كفر عقيب كل حرام يكون
عليه واجبا وان لم يكفر الا عقيب الكل لم يكن عليه الا كفارة واحدة وهذا نظير ما نحن فيه قلت قد عرفت ان الاعتراض ليس
على خصوص ما نحن فيه وانما ذكرته من باب المثال مع انه ان اراد ان الفعل الاخير يسقط العقاب الذي كان على ترك كل
واحد واحد من الافعال الاول يمكن ان يكون له وجاهة في موضع يقبل دليل وجوب الواجبات ذلك ومع ذلك فيما نحن فيه
لا يقولون بذلك لان منشأ العقاب ليس الا ظن الموت ومنشأ عدم العقاب هو التوسعة الناشية عن ظن البقاء و
ليس في ترك الاول عقاب ابدا كما انه في ترك الاخير عقاب منه وما ذكر من ظاهر الكلام في جميع الواجبات التي يقول
بعض الفقهاء بالتداخل معللا بان الاسباب الشرعية من قبيل المعرفات يجوز اجتماعها على مسبب واحد وفيه انه لا تامل
في جواز اجتماعها انما الكلام في تحقق الاجتماع مع ان الظاهر من تعدد الاسباب تعدد مسبباتها ايضا الا ان يثبت خلافه و
مع ذلك انما هو في موضع لم يلزم المفسدة التي اشرنا اليها فافهم جدا

في وجوب حمل المطلق على المقيد لابد من التعارض
بينهما حتى يجب والا فلا يجب بل ولا يجوز عند الفقهاء لانه ابطال للدليل الشرعي وهو الاطلاق من غير جهة ورخصة لان
المطلق مع عدم معارض له يقتضي كون الحكم على سبيل الاطلاق فاذا لم يكن ما يعارضه ويقاومه فلا معنى لتقييده لان
المقتضي موجود والمانع مفقود وظهر فساد ما توهم بعض من عدم اشتراط التعارض ولا بناء على انه اذا ورد مثلا اعتق
رقبة من غير تقييد بالمؤمنة كان مقتضاه تحقق الامتثال بعتق الكافرة قطعا لان المكلف به لم يكن مقيدا بالايمان
واذا ورد اعتق رقبة مؤمنة يكون مقتضاه عدم الامتثال بعتق الرقبة الكافرة لان المطلوب ليس عتق مطلق الرقبة بل خصوص
رقبة وهي المؤمنة لا غير فلا يتحقق الامتثال بالكافرة لانها ليست مطلوبا عتقها فلا يكون معتقها اتيا بالمامور به ثم
نقول بهذا الوارد والمقيد معلوم انه تكليف كالمطلق فاما ان يكون عين التكليف بالمطلق المذكور مثل ان
لا الوجه ظاهرت فاعتق رقبة ثم يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ونعلم بالاجماع او غيره ان الظهار لا يوجب الا عتق
رقبة واحدة لا تكرار في عتقها اصلا علمنا من هذا وقوع التعارض بين الجزئين جزما لان مقتضى المطلق جواز عتق الكافرة
وتحقق الامتثال به ومقتضى المقيد عدم الجواز وعدم الامتثال فلا بد من حمل المطلق على المقيد لانه مقتضى الفهم
العرفي ولان المقيد اقوى ولانه من المطلق ولانه اذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بالمطلق ايضا فيكون قد عملنا بالدليلين
معا لان الرقبة المؤمنة ايضا رقبة بخلاف العكس واما ان يكون التكليف بالمقيد غير التكليف بالمطلق فلا يجوز
المطلق حمل المطلق على المقيد لانه تكليف على حدة والمقيد ايضا تكليف على حدة فكل تكليف يكون مقتضاه باقيا على حاله فيجب
فيهما عتق رقبتين احدهما يكون مؤمنة البتة والاخرى مخير بين المؤمنة وغيرها فيصح بالكافرة كما عرفت واما اذا

لم نسلم كونه عين التكليف بالمطلق او غيره فالاصل يقتضي بقاء كل تكليف على حقيقته وظاهره لعدم ثبوت خلاف الحقيقة
والظ ومقتضى ذلك كون التكليف بعتق رقبتين بالنحو الذي ذكروا اما اذا قلنا الاصل عدم زيادة التكليف حتى يثبت
خلافه ولم يثبت لاحتمال اتحاد التكليفين فيصير مثل عتق الظهار بعينه لكن الاحتمال خلاف الاصل والظ لان الاصل الحقيقة
وارادة رقبة مؤمنة من رقبة مطلقة مجاز فتم نعم لو قلنا بان مفهوم الوصف حجة يمكن ان يقال يتحقق التعارض حينئذ لان
الكلام في قوة ان يقال اعتق رقبة ولا تعتق رقبة غير مؤمنة او ليس بواجب عتق الرقبة الغير المؤمنة فتامل

الحكم الشرعي الثابت في الشرع السابق على شرعنا يكون الاصل بقاؤه الى زماننا الا ان يثبت خلافه لان الرسول نسخ جميع الاحكام بل نعم
بل معلوم من الاخبار والاجماع عدم كثير منها بل ربما صرحوا بانا بملة ابراهيم ع وبهذا الشرع آدم ع مثلا على ان النسخ الجميع لم
يثبت وبهذا القدر يكفي ومن هذا استدل الفقهاء بكثير مما ورد في الشرع السابق مع انه ربما يظهر حسنه الا ان يقال لانه لم يذكره في مقام
مدحه على وجه يظهر ان حسنه ذاتي وانه كذلك في جميع الشرائع وكذا الحال في القبح والذم فتم الفقهاء يقولون الاصل براءة
الذمة حتى يثبت التكليف ومع ذلك يقولون الجاهل غير معذور الا في مواضع مخصوصة معروفة فربما يتوهم المنافاة بين القولين
وليس كذلك لان الاصل براءة الذمة الى ان يحصل العلم بالتكليف اعم من ان يكون العلم به تفصيلا او اجمالا والاول ظ عدم براءة
الذمة واما الثاني فلانه يعلم ان عليه ان يفعل واجبا او واجبات لا يعرفها او ان عليه ان يترك حراما او محرمات لا يعرفها
فلا بد من بذل الجهد في معرفة تلك الواجبات والمحرمات البتة لان الواجب معناه انه ان ترك يكون معاقبا والحرام معناه انه
ان فعل يكون معاقبا على فعله فاذا قصر في المعرفة مع تمكنه من تحصيلها لا يخرج الواجب بمجرد هذا التقصير عن وجوبه وكذا
الحرام عن حرمته مثلا اذا قال المولى لعبده لا اعاقبك الا ان تعلم تكليفي ثم اعطاه طومارا وقال كلفتك في هذا
الطومار بتكليفات لو تركتها او خالفت لعاقبتك فعليك بفتح الطومار والعمل بما فيه فلا شك في ان هذا العبد عالم
بانه مكلف بما في الطومار ولا ينفعه تقصيره في فتح الطومار وتحصيل قراءة ما فيه ولا يجعله داخلا في عدم العلم بالتكليف
لان العلم الاجمالي بالتكليف علم بالتكليف لا عدم علم به كما يعلم ان عليه قضاء فريضة من الخمس لم يعرفها بعينها فانه لم
يتمكن من معرفة تلك التكليفات ولم يتيسر له الامتثال الا بارتكاب الاحتمالات كما تبين في قضاء الفريضة التي لم يعرفها بعينها
وامثال ذلك القضاء فانه يعاقب على الامتثال بتمام الاحتمالات الا ان يعلم الاتيان فلا شك في سقوط التكليف حينئذ وان الاصل
براءة ذمته لو انه لا يجب عليه التوقف وغيره مما ذهب اليه الاخباريون وكذا لو لم يعلم التكليف لا اجمالا ولا تفصيلا فان
الاصل براءة ذمته بالمعنى المذكور هذا اذا عرفت فنقول من ضروريات دين الاسلام بحيث يعرفه كل خاص وعام من اهل الاسلام
والخارج عنه ان في دين الاسلام واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة وكل ذلك في غاية الكثرة بل يعلم بعنوان الضرورة ان فيه
من الواجبات الوضوء والغسل والتيمم والزكوة والصوم والحج وغسل النجاسات من الثوب والبدن وغير ذلك مما هو من ضروريات
الدين والمذهب وايضا ورد في القرآن والاخبار المتواترة ان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وينادي بذلك الفقهاء
والعلماء والوعاظ في المنابر والمجالس وكل مكان بل عرفهم ايضا جميع الاعصار والامصار بحيث اشتهر كالشمس في رابعة
النهار واطلع عليه المخدرات في الاستار بل الاطفال الصغار بتعليم المعلمين في المكتب وغيره وكذا الاباء والامهات بل لا تامل
في ان ذلك ايضا من ضروريات الدين وايضا من جميع ائمة الرسول ص انهم يأمرون بفعل الوضوء والغسل والتيمم والصلاة وغير
ذلك مما لا حصر له في جميع ذلك كيف يكون الجاهل معذورا في تقصيره بترك معرفة تفاصيل الامور التي يعلم وجوبها على
الاجمال بل لا بد من بذل الجهد في تحصيل المعرفة بالادلة ان كان مجتهدا او الاخذ من المجتهد ان كان عاميا بقدر الوسع الى ان يحصل

المظنة للمجتهد بعدم الدليل والمعرفة منه وللمقلد بانه ليس ازيد منه عند مجتهده او ان يحصل العلم العادي بذلك
ويكون بعد ذلك الاصل براءة الذمة بالمعنى المذكور وكذا الحال في اثناء التحصيل فان قلت اصحاب الرسول ص والائمة
ع ورد فيهم الاصل براءة ذمتهم قلت لا تفاوت بيننا وبينهم في كونهم عالمين بالتكليفات اجمالا وانهم حصلوا معرفة
المجملات المكلف بها على حسب ما تمكنوا به وما لم يتمكنوا به كان الاصل براءة ذمتهم وكذا ما لم يعرفوا انهم مكلفون به بعد تحصيل
القدر الذي عرفوا تكليفهم به فان الاصل براءة ذمتهم فيه ايضا ثم اعلم ان ما ذكرنا ليس مختصا بالواجبات والمحرمات
بل لو صدر منهم معاملة فاسدة جهلا منهم في فساده فلا شك في كونها فاسدة فقط لا انهم اثموا ولا ينفعهم جهلهم
بالفساد وعدم علمهم بالصحة نعم ليسوا بمعاقبين في التصرف في مال الاخر مع رضاء الصاحب الا ان يكون الرضا والبذل لكون المعاملة
صحيحة وانه يتصرف في ماله لا انه يتصرف في مال الصاحب مع انه ربما يقع في المحرمات مثل الربا وغيره ثم لو اتفق
ان المعاملة صدرت صحيحة مستجمعة لجميع شرائط الصحة يكون صحيحة لكن الحكم بالصحة انما يثبت ويتحقق من المجتهد لان باب العلم بالاحكام الشرعية
مسدود كما حقق في محله لانه لا بد من اعتبار اخبار الاحاد واصالة او البقاء او براءة الذمة او كلام اللغوي وامارات الحقيقة
او المجاز او غير ذلك من الظنون كما مر الاشارة اليه في الفوائد مع ان العلم في الفقه مثل الاجماع والاخبار المتواترة لا يمكن الكل
معرفته بها فان المتواترة لا تخرج الا الظنون بحسب الدلالة والقطع الدلالة غير موجود وعلى فرض الوجود لا يتمكن العامي
من معرفته قطعا بل ظن لا شبهة في ان العامي لا يمكنه معرفة الفقه من غير جهة التقليد كما ذكر في الفوائد ووضح ايضا نعم
ضروري الدين او المذهب يكون معرفته من غير جهة التقليد ولذا لا يمكن الحكم بفساد المعاملة لو كان الفساد ضروريا والا فلا
هذا احوال معاملات الجاهل واما عباداته فاما ان يكون عباداته فاسدة عند جميع الفقهاء او صحيحة عند بعضهم فاسدة عند
بعضهم او صحيحة عند الجميع على تقدير حصول معرفته فالاول فاسدة عند الجميع والثاني كونها صحيحة بحسب الواقع لانا
مكلفون الان بالتكليفات الظاهرية لا الاحكام الواقعية كما حقق في محله والمراد من التكليفات الظاهرية ان الحكم
عند المجتهد انه حكم الواقع واما الثاني فلعله ايضا يكون فاسدة عند الجميع لان الجاهل لم يقلد القائل بالصحة والقائل بالفساد
انما يقول بالصحة لنفسه ولمن قلده ولذا الحكم بالفساد وللقائل بالفساد ولمن قلده ويحتمل ان يكون صحيحا عند القائل بالصحة فاسدة
عند القائل بالفساد لكن لا ينفعه قول القائل بالصحة ما لم يقلده اذ لا وجه للحكم بالصحة وترجيحه على الفساد وعند القائل
بالفساد مع عدم التقليد ايضا واما ان التقليد لا بد ان يكون تقليد المجتهد الحي لا الميت فقد تقدم الكلام فيه واما
الثالثة فالموقوف من الفساد ايضا لان المدار في الفقه على الظنون كما عرفت والظن ليس بحجة ما لم يكن عليه دليل
شرعي كما حقق في محله وذكر في الفوائد وقد بسطنا الكلام فيه في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار وان العمل في الحقيقة
على اليقين لا الظن لانه في الطريق كالعمل بشهادة العدلين وغيرهما وليس في ذلك محل تامل احد من الفقهاء ولا يمكن
ان يصير محل تامل لاحد الا الغافل وقد ذكر في الفوائد ان الظن الذي يثبت كونه حجة ظن المجتهد والمقلد له كما حقق ذلك
في محله وايضا ورد في الاخبار انه لا عمل الا بالفقه وبالمعرفة وباصابة السنة وامثال ذلك وايضا ورد في الاخبار عدم
الرجوع الى غير الائمة ع وانه لا يجوز العمل بالرأي والظنون وتقليد غير المعصوم ع سوى الفقهاء الا تقليد الفقهاء في
الحقيقة تقليد المعصوم ع لانه انما يقلده بامر المعصوم ع وتجويزه كما ذكر في الفوائد وغيرها وحقق في الكلام ان الحجة
هو قول الله وقول المعصوم ع ليس الا وايضا شغل ذمة الجاهل يقيني كما عرفت فلا بد من البراءة اليقينية لقوله ع
لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وحصول امتثال الاوامر القرآنية اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولان التكليف

انه ممتثل

ليستدعى الامتثال ولا يتحقق الامتثال الا باتيان المأمور به كما هو هو او برخص الآمر بالاكتفاء بالنظر عوض مطلوبه فلا يعلم
وايضا الموافق للقواعد العدلية ان المؤاخذة من جهة الفعل او الترك وكذا الثواب بازائه الفعل او الترك انما هو بازائهما
ومعلوم ان الجاهل الذي اتفق مطابقة عبادته للواقع والذي اتفق مخالفتها له في الفعل والترك والتقليد والتقصير واحد
من دون تفاوت ومجرد اتفاق المطابقة والمخالفة ليس فعلهما ولا بقصدهما ولا باختيارهما لان كلا منهما اتفق المطابقة و
عدم المخالفة ومحض الاتفاق كيف يصير سببا للعقاب الطويل او المخلد ان كان المقام من اصول الدين ومنشأ للثواب
الدائم الذي هو بازاء عمل المكلف وايضا النية شرط في صحة العبادة فاذا لم يعرف انها عبادة مطلوبة منه يقينا
فعلا كيف ينوي انه يفعلها اطاعة لله تعالى وقربة الى الله عز وجل مع انه لا يعلم انه اطاعة له ومقرب اليه لانه لا يعلم ان هذا الشخص
من الفعل الذي يفعله هو الذي امر الله سبحانه به واذا علم انه هو الذي امر الله تعالى به يكون عالما لا جاهلا والمفروض انه جاهل
بذلك وان ظن انه المطلوب منه بمجرد تقليد الآباء والامهات او باستحسان عقله فكيف ينوي التقرب مع انه لا يعلم انه
ناقض بالتعويل على ذلك التقليد او الاستحسان بل قد عرفت ان وجوب تحصيل المعرفة وعدم جواز المسامحة والتقصير في المعرفة
من المتواترات المعروفة ومن ضروري الدين وانه كالشمس وغير ذلك مما مر بل مر انه لا يجوز الاعتماد على الرأي والاستحسان ودليل
غير المعصوم ع وغير ذلك مما مر للتعصيم وايضا العبادات توقيفية موقوفة على النص لا على الظن يكون ونحو الاستحسان والتقليد من
ليس بحجة واختار المقدس الاردبيلي ره ومن وافقه صحة عبادة الجاهل بشرط ان تطابق الواقع وان لم تطابق الواقع
تكون فاسدة عنده ايضا لعدم اتيانه بالمأمور به واذا طابقت يكون اتى بالمأمور به لان المعرفة ليست جزءا للمأمور به
ولا شرطا للصحة لعدم ثبوت ذلك بل وثبوت العدم كما يظهر مما ورد في تيمم عمار وطهارة بعض الانصار وغير ذلك مما
ذكرناه في الفوائد وذكرنا الجواب عنه ونقول هنا ان اراد المقدس ره انه لا عقاب على الجاهل اصلا فقد عرفت انه ليس
بجاهل في التكليف فان الاطفال فضلا عن النساء فضلا عن الرجال يعلمون ان في الدين تكليفات بل ويعلمون انه
لا بد من معرفتها على ما اشرنا اليه بل ما من يدخل في الدين الا ويجزم ان في الدين شرايع وتكليفات بل كل دين كذلك وان
اراد انه مؤاخذة بترك التعلم الذي هو فريضة على كل عبادته صحيحة ان طابقت الواقع ففيه اولا انه قد عرفت عدم الفقهاء
وثانيا ان اعتقاد الصحة من المقدس ره كيف ينفع الجاهل الذي لا يعرف انها صحيحة غاية ما في الباب انه يزعم الصحة لا
انه يعرفها من الشارع فان كان هذا الزعم كافيا للصحة عنده وحصول براءة ذمته فيلزم ان تكون عنده ايضا ما خالفت
الواقع ايضا صحيحة ومبرئة لذمته لان زعم الصحة موجود فيما خالفت الواقع ايضا من دون تفاوت عنده اصلا بل ربما
كانت المخالفة للواقع عنده اوثق في كونها صحيحة مع انه لا بد من دليل على كون هذا الزعم كافيا لبراءة ذمته مع ان
الادلة تقتضي عدم الكفاية بل وعدم جواز متابعة كل زعم او ظن او رأي او استحسان او تقليد الا ما رخص الشارع و
جعله حجة على حسب ما عرفت وبالجملة ان بناء الامر على ان المكلف لا بد من ان يعرف امتثاله ومن خروجه عن العهدة وحصول
براءة الذمة فقد عرفت انه لا يمكن معرفة المطابقة للواقع وتمييزها عن المخالفة للواقع بل بزعمه ان الكل مطابق للواقع
فزعمه لا يكون كافيا لبراءة ذمته البتة مع ان الادلة ايضا تدل وان اراد انه اذا قلد المجتهد الذي يقول بالصحة
تكون صحيحة فيصير عالما لا جاهلا ويخرج عن المفروض مع انه لا يمكنه تمييز ما طابق الواقع عن غيره والشارع جعله
انما صحيحة بشرط المطابقة فلا ينفع التقليد ايضا وان بنى الامر على ان الصحة والخروج يتحقق من غير حاجة الى معرفة

المكلف

الحاصل

المكلف ففيه ان الامتثال للامر عرفا انما يتحقق اذا علم الخروج او لو اعتقد انه ممتثل ولا يريد الامتثال فلا شك في كونه عاصيا
انه لا بد من معرفة انه ممتثل ومطيع حتى يعرف انه مطيع ممتثل ثم وكذا لو ثم الا انه نقض اليقين الا بيقين مثله فعدم نقض المكلف
يقينه بالتكليف السابق والاستصحاب ايضا يقتضي ذلك والفقهاء ايضا ابتنوا ثم على ذلك المدار في الاعصار والامصار على ذلك وكذا
ساير الادلة السابقة تقتضي ذلك فلاحظ وتأمل جدا هذا مع ان الفقهاء يقولون ان التكليف بمجرد المطابقة وهم سمعوا ذلك فكيف يجتمعون بالامتثال
بل عندهم ان الامتثال بهذا مرجعه الفقهاء فتفطن فذلك عدم الامتثال ان لم يكن مسامحتهم في الدين مع ان الذي يقول بالكفاية
يشترط تحقق المطابقة وعدم كفاية اعتقاد المطابقة فمن اين يدرون تحقق الشرط مع ان الاصل عدم التحقق فتنبه جدا وبالجملة
ان استدلاله بالاخبار لا يخلو عن غرابة لانها لو دلت على ما ذكره لدلت على مفاسد وشنايع مثل قول الرسول ص لعمار افلا
صنعت هكذا فانه لو جعل المدلول انك لو صنعت هكذا من غير الاخذ من الشرع لكان صحيحا ولم عليك شيء فيلزم من ذلك ان لا
يكون عليه عقاب بترك العلم الذي فريضة على كل مسلم وان يكون الرجوع الى غير الشرع في العبادات التوقيفية جايزا فلم يتم
وظيفة الشرع والرجوع الى غير الشرع لا يكون الا بالرجوع الى الرأي والاستحسان ومجرد الجعل والاختراع وامثال ذلك فيكون هذه الامور
حجة ويلزم ايضا الاكتفاء في مقام الامتثال بمجرد الخيال والاحتمال وعلم الحاجة الى قصد القربة مع ان فعل التيمم الصحيح من غير الاخذ من الشرع
مع جزم العدم طريق للعقل اليه والاخذ العقل فكيف يقول له افلا صنعت الخ وبالجملة بلا اخذ جميع ما ذكرت لا يتيسر الا من ان مراد الرسول ص
الفعل هكذا بالنحو الذي يكون عقلا او شرعا وليس الا بالاخذ من الشرع ومثل طهارة الانصاري او نظهر من الخبر انه فعل الغسل من غير ورود الشرع
به ولا يخفى انه ادخل في الدين وفي التطهير الشرعي وهو غير محل النزاع ومع ذلك مخصوص بخصوص واقعة لا يجوز التمسك والاحتجاج به لانه
يلزم ان يكون التشريع والبدعة جايزا وراجحا ايضا موجبا للمدح وثناء انه عظيم ومثل الامام الذي سلم في الركعتين فقام و
اضاف اليهما ركعة والمعصوم ع قال كنت اصوب فعلا فان قيامه واضافة الركعة ان كان بالاخذ من القاعدة الشرعية فلا دخل له
في المقام لانه كان مجتهدا فصوبه اجتهاده وهو الظاهر من الخبر وان كان ذلك من غير الاخذ من الشرع لا جزم يكون بمجرد الرأي والاستحسان
والاختراع فيكون المعصوم ع حكم بكون هذه الامور حجة حتى في العبادات الموقوفة على النص بل يكون اقوى من الحجة الشرعية ومع انه اذا
لم يعلم العوض على الاحتياط وتحصيل براءة الذمة اليقينية والامتثال العرفي وغير ذلك مما ظهر من الادلة المذكورة المعلومة وهذه
لا تتاتى الا بالاعادة كما فعل المأمومون ويلزم ايضا عدم وجوب طلب العلم والمعرفة والاكتفاء في الامتثال بمحض الجعل و
الخيال وغير ذلك مما مر من المفاسد مثل انه كيف قام الى ركعة وبنى على انها عبادة شرعية ونوى القربة والامتثال مع انه لم يظهر
عليه من دليل شرعي او قاعدة شرعية ان الشرع طلبها منه بل قام بمجرد الجعل وكيف يقول المعصوم ع اني بمجرد الاختراع قمت وصليت
ركعة وبقصد القربة فعلت وبعض الرواة قال له اني اخترعت دعاء فزجره المعصوم ع وقال عني من اختراعك فكيف يقول
في مثل هذه الفريضة كنت اصوب فعلا ومثل صحة حج من مر بالميقات جاهلا به فانه لا شك في ان الحاج لم يكن عالما
بانه ميقات ولم يرد الطاعة والقربة ولم يقصد القربة فهو مثل الجهل بنجاسة ثوب المصلي وغيره مما تعلق بالعبادة او العبادة
لا تقع بغير نية فلا دخل له في المقام وعلى تقدير التسليم فغاية ما في الباب ان الجهل في هذا الموضع ايضا معذور او
لا نزاع في انه في بعض المواضع يصير الجهل معذورا لا ان عبادة الجاهل مطلقا صحيحة هذا على تقدير صحة الخبر وكونه معمولا به
ثم اعلم يا اخي ان الله ورسوله والائمة ع قد اكثروا في ايجاب طلب العلم والفقاهة والمعرفة والاقتصار في الاخذ
من الشرع وغير ذلك مما اشرنا واكدوا غاية التاكيد وشددوا نهاية التشديد كي يصح عبادات الناس واعمالهم ولا يزيد
كثرة سيرهم زيادة البعد عن الطريق فيضلوا ويهلكوا وكذا افعل الفقهاء في كل عصر ومصر ومع ذلك ترى العوام
يا محون في الدين واعمالهم وعباداتهم مخالفة لنهج الشرع فكيف يجوز تسهيل ما شدد الله تعالى والحجج ع ودفع

التأكيد فيما اكد واو بحجية العوام وتقريرهم والله يعلم ويمكن ان يقال اذا حصل للعامي ظن قوي بكون ما فعله على وفق الشرع وما عند
الفقهاء ووثق بظنه للاحديات منه قصد الامتثال والقربة حين شروعه في الفعل وفعل قربة الى الله تعالى ثم عرض
فعله على المجتهد فرأى انه صحيح فعلم من هذا موافقة ظنه للواقع وعدم خطائه انه يحصل امتثاله والخروج عن العهدة به سيما اذا
صح المجتهد بالكفاية فيمكن ان يقال ايضا انه وان لم يخرج عن العهدة حال الاداء الا ان القضاء بفرض جديد والدليل على وجوب
القضاء مع تحقق المطابقة لان القضاء انما يثبت بفوت الفعل والظاهر من الفوت ترك نفس الفعل لا ترك الموافقة بانه فعله وكذلك
ولا يمكن ان يقال بمثل هذا في الاعادة ايضا بان الموافقة شرط لثبوت الامتثال والخروج عن العهدة فيتم في الاداء وتوقف الحال
لان ما ذكرنا ايضا لا يخلو عن اشكال ومن العجائب ان بعض الاخباريين يصرح بانه لا يجوز في المسائل الشرعية ان يستند الا الى غير
نفس المعصوم ولا يكتفي فيها بالاستناد الى الاجماع وغيره من ادلة المجتهدين ويشنع على من يكتفي بها بانه ليس نفس المعصوم
فكيف يكتفي في الشرعيات بغير نفسه ومع ذلك يكتفي للعامي الجاهل ان يستند الى رايه ويسمي به او يستند الى كل عامي فاسق او
غير ذلك مما ليس بنفس المعصوم ولا من قول العامي الفاسق من اجماع جميع الفقهاء ولا بنظر الجاهل ورايه واستحسانه من ادلة
المجتهدين واعجب من هذا استدلال بعضهم على الصحة بعموم رفع عن امتي ما لا يعلمون وامثاله ولا يتفطن بان هذا الاستدلال
يقتضي ان يكون عبادات الفاسدة كلها صحيحة شرعية فانا رأيت من الجهال من لا يعرف من الصلوة سوى القيام والقعود من دون
طهارة ولا قراءة ولا ركوع ولا سجود ولا تشهد بل اعتقاده ان قيامها وقعودها لا حد لها كلما يزيد يكون اولى ويقول هذه
صلوتنا واما صلوة العلماء والصلحاء فغير هذه ولا حاجة لنا الى توقيف عبادات الجهال بل يرى لها كل احد وايضا يقتضي ان كل
جاهل اعتقد حكما بمحض اختراعه بل يكون دينه احكاما فاسدة وهو يعتقد شرعيتها بمحض جهله او تقليده الجهال و
يخترع عبادات بكيفيات عجيبة كما نرى من ذلك في الف وبل في الرجال ايضا يكون جميع ذلك صحيحة شرعية من جهة ان الرسول
قال رفع عن امتي ما لا يعلمون بل ربما يقتضي ذلك ان عبادات اهل السنة وجهالهم وعلمائهم ايضا يكون صحيحة حتى ان عندهم
ان قتل الشيعة واسرهم وسبي نسائهم واستحلال فروجهن من اقرب القربات عند الله فيلزم ان يكون صحيحة موجبة
للثواب ولا يكون فيها عقاب لانهم من الامة مع انه ربما يتحقق امثال ذلك في جهال الشيعة ايضا وربما يقتضي ايضا
ان العوام لو تركوا جميع عباداتهم التي ما اخذوها من الفقيه لا يكونون اثمين اصلا لقول الرسول ص رفع اه لان
مقتضى هذا انه لا اثم ولا مؤاخذة لا انه عبادات واحكامهم صحيحة شرعية فمقتضى الحديث جواز الترك لا الصحة شرعا
فان قالوا انهم عالمون بانهم مكلفون سيما بالعبادات والواجبات المعلومة بالضرورة فلا شك في ان التكليف
عبارة عن اشتغال ذمتهم ولا شك في ان شغل الذمة يستدعي البراءة والخروج عن العهدة فلا يتحقق ذلك الا بالاتيان
ما كلفوا به ولا يمكن ذلك الا بمعرفته وبعد المعرفة يخرجون عن الجهل وعن محل النزاع والقول بان كل ما يزعمون يكون معرفة
وكذلك تقليد كل جاهل يكون مما لا يصح ان يصدر من عاقل   اعلم ان الفقهاء يجرون في البدل الشرعي
من المبدل منه الشرع احكام ذلك المبدل منه الا ما ثبت خلاف ذلك من الشرع مثلا يحكمون في التيمم بوجوب البداءة من
الاعلى في المسح وترتيب اليدين بتقديم اليمنى على اليسرى وغير ذلك وكذا وجوب الاخفات في التسبيح بدل الحمد في
الركعتين الاخيرتين وغير ذلك مما لا يحصى والظاهر ان دليلهم هو الفهم العرفي الا ترى ان عمار تمعك في التراب و

تمرغ

وتمرغ في تيممه مع صلاحه وتقواه وتدينه وكونه من اهل المعرفة والامتثال ولعل ذلك بملاحظة محاورات العرف ومعاملاتهم نظرا
ذلك عليك وبالجملة اي موضع يتحقق فهم العرف يمكن الاستناد والاحتجاج واما كون ذلك كليا فمحتمل ويحتاج ثبوته الى
تامل تام وعرفت في الفوايد اعتبار الفهم العرفي وكونه حجة فلاحظ وتامل   اعلم ان المتعارف الآن ان العلماء يستدلون
على صحة العقود الخلافية بقوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله ص المؤمنون عند شروطهم ولا يخلو عن اشكال اما قوله تعالى اوفوا
بالعقود فان بني على معناه اللغوي اي اي عقد عاقد تم باي نحو اخترعتم وتخيلتم واحدثتم فيجب الوفاء به ويصير حكما شرعيا
وداخلا في دين الرسول ص وشرعا من شرعه من غير حد وضبط وحصر فمع انه لا يخلو عن حزازة ظاهرة يلزم ان لا يكون المعاملات
وعقود ما على النهج المقرر في الفقه والمسلم عند الفقهاء من الانحصار وشرعا في البيع والصلح والهبة والاجارة وغيرها
من المعاملات المعهودة المضبوطة والمقررة المعروفة المثبتة في كتب الفقهاء بل يلزم عدم الانضباط شرعا في
المعاملات اصلا وثبات وعدم الانحصار في كيفيته ونحو ذلك مما فان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع او النص وبقي
الباقي لزم التخصيص الذي لا يرضى به المحققون لخروج الاكثر بل الباقي في جنب الخارج في غاية القلة بل تحقق العدم وان
بني على ان المراد العقود المتحققة الموجودة المتداولة في ذلك الزمان يشكل الاستدلال لانه فرع ثبوت التداول و
التعارف واما قوله ص المؤمنون عند شروطهم فالامر فيه اشكل ولذا صرح المحققون بانه محمول على الاستحباب و
ان كان بعضهم يستدل به والظاهر انه عقله منه او الغرض التأييد ومع هذا يشكل دفع اليد عن الاستدلال بالآية لان المدار
في تصحيح كثير من المعاملات عليه بل كل المعاملات عليه ويمكن ان يقال المراد العقود المتحققة الموجودة في ذلك الزمان والاشكال
في كون ماهية البيع والصلح والهبة وغيرها مما ضبط في الفقه كانت متحققة في ذلك الزمان ومتداولة ومعروفة والاشكال
عند الفقيه انما هو في الحكم بصحتها شرعا وان لها شرطا شرعيا للصحة ام لا فيتمسك في الحكم بصحتها بالآية وكذا العدم شرط
الصحة الآن يثبت من الدليل الشرعي واما الصحة فللامر بوجوب الوفاء فلو لم تكن صحيحة شرعا لما امر بوجوب الوفاء الا ان في
الامضاء والتقرير واما عدم الشرط لها فللعموم والاطلاق لكن يشكل الاستدلال بها على صحة العقود الجايزة مثل الشركة
والمضاربة وغيرهما لعدم وجوب الوفاء جزما الا ان يجعل المراد وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع ثبت المقتضي لا في موضع لم يثبت
وكذا لا يمكن الاستدلال بها على صحة العقد الذي لا يمكن للعاقد الوفاء بمضمونه وليس شيء منها للعاقد الوفاء به مثل
عقد الولي بنته الرضيعة متعة يوما او مثله لعدم تأتي تمتع بها اصلا ولا شيء منها للولي الوفاء به والخروج عن عهدته واما
الثمرات التي تكون فرع ثبوت الصحة ومشروطة بها مثل حلية النظر الى امها فلا يمكن الاستدلال عليها للزوم
الدور مع انها ليست بيد الولي ولا من الاحكام التكليفية حتى يقال يجب على الولي الوفاء بها بل من الاحكام الوضعية الغير
شرعا مع ان النظر الى الام ليس بيد الولي قطعا ان كان حلالا فحلال والا فلا من غير مدخلية للولي اصلا بل الام اولى بالخطاب
بكشف الوجه المتمتع بها من الولي مع انها ايضا ليس باختيارها حلية النظر وحرمته مع انها ليست طرف العقد قطعا وقد
كتبنا في هذا رسالة مبسوطة ومما ذكرنا ظهر انه لا يمكن الاستدلال بها وبنظايرها على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما
فعله بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شيء عليهم وعدم خطابهم بالواجبات بل يشكل الاستدلال بآية احل الله البيع ايضا
للسياق حيث قال وحرم الربوا مع ان الاحلال ايضا ظاهر في كونه بالنسبة الى من هو قابل لان يحرم عليه الشيء فتامل جدا مع
انه مطلق والمطلق ينصرف الى الافراد الشايعة الغالبة   الواجب الذي له اجزاء اذا كان بعض اجزائه غير ممكن
الحصول او حصوله في غاية المشقة بحيث يستلزم الحرج فهل يسقط وجوبه بالمرة الا ان يدل دليل على وجوب الاتيان
بما بقي مثل وضوء الاقطع وغيره مما دل الاجماع على وجوبه او يجب الاتيان بما بقي الا ان يدل دليل على عدم وجوبه

مثل الصلوة بالقياس الى الركعات وما مثلها من الاجزاء وكذا الصوم وامثالهما في الواجبات التي وقع الاجماع او دليل آخر
على عدم مشروعية بعضها منفردا منها وظاهر كثير من الفقهاء في الثاني القول الشرعي اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
والقول على عدم الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ايضا ما لا يدرك كله لا يترك كله والاخبار الثلثة يذكره الفقهاء في كتبهم الاستدلالية
على وجه القبول وعدم الطعن في السند والتمسك في القول عنهم ع ومشهورة في السن جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في
محاورتهم ومعاملاتهم ومن ذلك ينكر مع جريان الاستقصى به في كثير منها بل جلها لم نقل كلها وظاهر بعضهم الاول لان الواجب
هو المجموع من حيث المجموع وما بقي ليس هو المجموع من حيث المجموع فلا وجه للحكم بوجوبه مع ان الاصل براءة الذمة واما الاخبار
فيطعن في سندها وربما يطعن في الدلالة بان البعض ليس من المامور به وكذا الكلام في الجزئين الاخيرين ويحمل الكل على ما اذا كان
المطلوب متعددا او المتعدد وكل واحد واحد مطلوبا ولا شك في ان الاحتياط في الثاني لو لم نقل برجحانه يجب الفتوى بالقطع
الرجحان والظاهر عدم جريان هذه القاعدة في الاجزاء العقلية لانها ومنع الخارج وبساطتها وكون التعدد في ظرف تحليل
العقل وكون وجود احدهما عين وجود الاخر وربما قيل بجريانها فيه ايضا في بعض الموارد ولعله لا يخرج عن الاحتياط فتامل
الواو لا تفيد الترتيب على المشهور والاقوى كما حقق في محله وقيل بافادته له وليس بشيء واما الترتيب الذكري فربما قيل
بافادته شرعا ويجب الحكم الشرعي وربما كان نظره الى ان الفاعل المختار لا يختار بغير مرجح فاذا كان شارعا فالمرجح يكون
شرعيا وفيه نظر لانه لا بد من التقديم والتاخير على اي تقدير فاختيار صورة ربما يكون من جهة كونها احد الخيرين والترجيح
الاختياري يكفي كونه بمرجح ما اي مرجح يكون ولا يتوقف على كونه حكما شرعيا وان الفاعل هو الشارع اذ لا يلزم ان
يكون كل ترجيح منه بمرجح شرعي يكون حكما شرعيا مع ان طريقة مكالماته ومخاطباته مع المكلفين طريقة العرف
واللغة كما ذكرنا في الفوايد الحايرية واهل العرف لا يفهمون ذلك كما ان اللغويين لا يقفون ذلك فكيف يكفي
في الايصال والابلاغ والبيان واتمام الحجة عليهم بل ذكر مع انه لا يعرفه الفقهاء العلماء والبلغاء فكيف عامة
المكلفين بعضهم ورد في غير واحد من الاخبار المعتبرة المفتي بمضمونها الحجة عند الاصحاب انهم ع ابدءوا بما بدء الله مشيرين
الى ما بدء به في القران وان ورد ذلك في مواضع خاصة مثل الوضوء والصفا والمروة على ما هو ببالي او غير ذلك الا انه
محقق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فيظهر من هذا ان القاعدة في الترتيب الذكري الذي هو في القران ان
يترتب يجب الحكم الشرعي ويؤيده ان في القران اشارات للاذكياء والحذاق فتم   قد ذكرنا في الفوايد الحايرية
ان العبادات توقيفية لعدم معرفة ماهيتها الا من الشرع او فعله وذكرنا ايضا ان بيانها اذا كان بذكر افرادها الا لكون الالفاظ
الدالة على الاجزاء توقيفية بل يرجع فيها الى العرف واللغة لعدم الاجمال فيها وعدم الجهل بمعانيها وانصراف الذهن منها
الى معانيها وفهمها منها فحينئذ لو كان التكليف بعبادة اولا وبالذات تكليفا وخطابا بالاتيان باجزائها لا يكون
فيها اجمال كما يفهم من الاجزاء يجب العرف يكون مكلفا به والاصل عدم زيادة جزء او شرط الا ان يثبت ويكون
حال هذه العبادة حال المعاملات كما قال صاحب المدارك رحمه الله في الوضوء بان الله امر بغسل الوجه واليدين في
مسح الراس والرجلين كيف كان الغسل والمسح فلا اجمال اصلا فما ثبت من دليل اعتباره مثل الترتيب والموالات و
النية وغير ذلك نقول به وما لم يثبت فالاصل عدمه ولا حاجة الى البيان اصلا او قولنا هو الحال في العبادات لكن غير خفي
ان سورة المائدة اخر سور القران نزولا والوضوء كان في اول الشريعة واجبا فلا يكون التكليف بالوضوء من هذه الاية

وليت بيانا لماهيته لانهم كانوا في ذلك الزمان يعرفونها ولان البيان لا بد ان يكون وافيا محيطا بجميع المبين والا لم يكن
قطعا فتم   لا تامل لاصحاب الفقهاء في ان شغل الذمة اذا كان يقينيا فلا بد من البراءة اليقينية والادلة مستفادة تامة كما ذكرنا في
الفوايد الحايرية نعم ربما يكتفون في تحصيل البراءة بالظن الاجتهادي الحاصل بجميع شرايط الاجتهاد بناء على حصول اليقين من
لان المجتهد يجد من نفسه وجدانا يقينيا وجدانية يقول هذا ما حصل به ظني وله كبرى يقينية وهي ان كل ما حصل به ظني فهو حكم الله
يقينا في حقي وحق مقلدي وقد اثبتنا حقية الكبرى في الفوايد الحايرية فالنتيجة يقينية وربما يتمسك بعضهم باصل البراءة
لا لانه يحصل اليقين بالبراءة بل لانه لا يحصل اليقين باشتغال الذمة بما لم نقوه بالاصل بناء على ان القدر الذي ثبت اشتغال
الذمة به يقينا هو الذي ثبت من الاجماع والنص وازيد من ذلك لم يثبت اشتغال الذمة به والاصل براءة الذمة فالقدر الذي
تيقنوا اشتغال الذمة به يحكمون بوجوب تحصيل البراءة اليقينية والقدر الذي لم يحكموا بتحصيل البراءة منه يحكمون بعدم اشتغال الذمة به اصلا
بناء على ان التكليف بتلك العبادة ثبت اولا وبالذات بالامر بالاتيان باجزائها مفصلة كما نقلنا عنه في الفايدة السابقة او
لانهم يقولون بجريان اصل البراءة في الماهية المجملة ايضا او ثبت قدر منها بالاجماع والنص وانه لا يتحقق التكليف بالمجمل حتم
بل التكليف انما يكون بالمبين خاصة كما نقلنا عنهم في الفوايد الحايرية وذكرنا انه خلاف ما ذهب اليه الاكثر وذكرنا
دليل الاكثر ومن هذا توهم بعض ان القاعدة المذكورة وهي ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ليست مسلمة عند
الكل وليس كما توهم كما لا يخفى على المطلع المتامل   وفرق بين الاحتياط عند المجتهدين ووجوب تحصيل البراءة اليقينية
لان الاحتياط عندهم من المستحبات وانه انما يكون اذا حصل ظن اجتهادي بكفاية شيء الا ان الاوثق شيء اخر مثلا ان ترجح عندهم ان
الظهر في الركعتين الاولتين مثلا يكفي وصحيح الا ان بعض الفقهاء يقولون بعدم جواز التعويل عليه فيهما ويظهر ذلك من بعض
الاخبار وان كان الاظهر عندهم الكفاية يحكمون بحسن الاحتياط باعادة تلك الصلوة وايضا الاصل براءة الذمة عن
تكليف حتى يثبت بدليل تام شرعي لكن ربما يرون ان بعض الادلة الناقصة يقتضي تكليفا او يظهر من دليل احتمال تكليف او
الدليل الدال على التكليف معارض بما يقاومه فيحكمون بحسن الاحتياط بارتكاب ذلك التكليف وقس على ذلك والاحتياط
يحكم به العقل وورد به النقل مثل قولهم ع احتط لدينك بما شئت وقولهم ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وكون الامر
للاستحباب من جهة تعارض الاخبار والادلة وحقق في محله نعم الاخباريون يحكمون بوجوب الاحتياط في بعض المواضع كما ذكرنا في
الفوايد والمجتهدون ربما يقولون يجب الاحتياط لكن مرادهم في موضع الذي لم يتحقق ظن اجتهادي مستجمع لشرايط الاجتهاد
وربما يقولون في الموضع الذي وقع الاجماع على وجوبه مثل ركعات الاحتياط في الشك في الصلوة وليس هذا في الحقيقة احتياطا
لانه واجب بالاصالة لا انه يفعل احتياطا ونظيره الحال في ما سبقه   الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي كما لا يدل على
الوقت بجماعتهم ان كان قرينة على ان المطلوب فوريا فبفوات الفور يفوت المطلوب ولا يمكن التمسك بقولهم ع الميسور لا يسقط
بالمعسور وغيره كما عرفت نعم ان ظهر من الدليل ان الفور مطلوب زايد على نفس الطبيعة فبفواته لا يفوت المطلوبية
الطبيعة وان احتمل الامران فالاصل عدم تعدد المطلوب والاحوط البناء على التعدد وكذا الكلام في الوقت ولذا اختر نا
ان القضاء بفرض جديد كما اختاره المحققون منا لا انه تابع للاداء ولكن قد عرفت ان هذا فيما اذا ظهر كون المطلوب مقيدا
بالوقت واما اذا ظهر كون الوقت زيادة مطلوبة فالحق مع من يقول بان القضاء تابع للاداء واما اذا احتمل الامران
فقد عرفت حاله ثم انه على اي تقدير سواء قلنا القضاء بفرض جديد او تابع للاداء لو لا بد من تحقق الفوت حتى يتحقق القضاء

وحكم بانه قضاء لان القضاء تدارك ما فات فان لم يتحقق فوت اصلا بوجه من الوجوه يكون الواجب بفرض جديد ابتداء ثانيا كصلوة
الظهر ونحوها في اول وقتها فانها ليست بقضاء وبالنسبة الى ما قبل الوقت فقط اجماعا ومن هنا يحكمون بان من لم يدرك من
الوقت بمقدار الصلوة ومقدماتها ثم فاتته لم يجب القضاء بالنسبة اليه لعدم تحقق الفوت وربما يفرقون بين شرايط التكليف مثل
دخول الوقت والبلوغ والعقل وموانع تحقق المكلف به في الخارج مثل النوم والنسيان ونحوهما من اسباب عدم التمكن والقدرة
والفرق بين المقامين خفي في بعض المقامات مثل عدم التمكن من الطهور وهل هو مانع من تحقق المطلوب في الخارج فيتحقق الفوت من جهته
ويتحقق وجوب القضاء من عموم ما دل على وجوب قضاء ما فات من الصلوة او ان التمكن من شرايط التكليف في الوقت وما لم
فلا يتحقق فيه فوت حتى نقول بوجوب القضاء من العموم المذكور والظاهر من كلام بعض الفقهاء قوله بالاول ومن بعض آخر قوله
بالثاني ولعل الاول اظهر كما لا يخفى على المتدبر ومثل الحيض لا يعلم انه مانع والشارع اسقط وجوب القضاء عنها في خصوص
الصلوة تفضلا او عدم شرط واوجب قضاء الصوم وسماه قضاء للشك كلما فانه بالنسبة الى الصوم مانع جزما والائمة في هذا
بعد ثبوت القضاء في الصوم نصا واجماعا دون الصلوة الا اذا ادركت من الوقت طاهرة باقل من مقدار الصلوة وما يتوقف
عليه لكن الظاهر انه لا اشكال فيه ايضا وانه يعتبر في وجوب القضاء ادراك مقدار الصلوة وما يتوقف عليه طاهرة حتى لا يكون قضاء
حال الحيض ويكون قضاء حال الطهر فيدخل في العموم فتامل جدا ومع ذلك ورود الاخبار في هذا الباب وليس المقام مقام تحقيقه
قد ذكرنا في الفوايد ان القياس المنصوص العلة حجة بشرط افهام العرف وكون البناء في الاخبار على مجاري عادات العرف
وتفاهمهم وقال بعض المحققين في حجية ما هو من هذا القبيل مثل الحكم بعدم الاعتناء بحال كثرة الشك في الوضوء ونحوه من الواجبات بسبب
ما ورد عنهم ع في حكم كثير الشك في الصلوة لا تعودوا الخبيث من انفسكم فتطمعوه بنقض الصلوة فان الشيطان
خبيث معتاد لما عود وامثال ذلك والحق انه حجة اذا كان بحيث يفهمه العرف او يكون الا ظاهر منقحا والا فلا واما الاولوية بعيد
الى حد الحدس فهو صحيح لتاييد دليل شرعي وتقويته وترجيحه او الاتفاق ونحوه والفقهاء ربما يجعلون القياس المفيد للظن مؤيدا مطلقا
ومن الفقهاء اعلاها عدم حجيته وحرمة العمل به بان يكون دليل الحكم ومستنده
المستثنى الواقع عقيب الجمل المتعددة
وكذا الخاص والمخصص عقيب عمومات متعددة وكذا القيد عقيب اطلاقات متعددة ويكون كل واحد مما ذكر صالحا
للرجوع الى الجميع كما هو صالح للرجوع الى خصوص الاخيرة ولا قرينة معينة فالاستثناء مقيد ومخصص احتمالا ومن ما الفهم قطعا
واما ما تقدم فالمشهور عدم الرجوع لاصالة بقائه على الحقيقة والاطلاق والعموم حتى يثبت خلافه وباحتمال الرجوع
لا يثبت وربما ادعي الوضع للاخيرة خاصة وهو بعيد كما ادعى بعض الوضع للرجوع الى الجميع وهو ايضا بعيد لان الظاهر عدم
تحقق الوضع في خصوص المقام بل بعموم جملة مقامات الاستعمال فلا يكون موضوعا للكل واحد من الامرين بعنوان اشتراك
اللفظ كما قال بعض ولا بعنوان اشتراك المعنى اعم من ان يكون وضعه عاما والموضوع له خاصا او وضعه عاما والموضوع له
ايضا عاما كما قاله بعض وقال بعض المحققين من المتاخرين انه يحتمل الرجوع الى الجميع قطعا لعدم ثبوت الوضع بخصوص الاخيرة ومع
الاحتمال لا يظهر الشمول لما عدا الخاص ويحصل الشك في ان المراد ماذا فيرتفع الفهم والاصل عدم تعلق الحكم به ايضا واصالة
الحقيقة لم يثبت لنا دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع مثل المقام لان القدر الثابت حجيته ما هو مظنون الارادة
بالنسبة الى العلم بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت فان كان العمومات المتقدمة مقتضيا لبقاء الحكم والتكليف فهذا
الخاص داخل والا فهو خارج ومقتضى هذا ان الالفاظ منصرف الى الافراد المتبادرة خاصة كما ذكرنا في بعض من الفوايد و

لعل

ولعل الاقوى وظهر وجهه والعمومات التي لا تامل في رجوعها الى المتبادرة وغير المتبادرة جميعا فعدم التامل اما من اجماع كالوضوء و
صحته بالنسبة الى ما يكون او العلة الظاهرة كالامر باكرام المؤمن فتامل
تقليد المجتهد انما يجوز ويصح شرعا في الاحكام الشرعية
الفرعية وموضوعاتها الشرعية العبادات التوقيفية لا موضوعاتها التي ليست بتوقيفية للادلة الكثيرة على منع العمل بالظن و
التقليد خرج الحكم الشرعي الفرعي وموضوعاتها الشرعية وظايف الشرع بالدليل الذي ذكرناه في الفوايد بل هو ادلة متعددة
ويبقى الباقي تحت المنع وادلة المنع ايضا ما ذكرنا في الفوايد بل ذكرنا ايضا في مسئلة عدم معذورية الجاهل في الفوايد عدم
جواز التقليد في اصول الدين مع ان الايات والاخبار واردة في المنع عن التقليد فيه بالخصوص والاجماع واقع ايضا على ذلك
من الشيعة كما نقلوا والخلاف من اهل السنة بل معظم اهل السنة على جواز التقليد ووافقهم شاذ من متاخري الشيعة
مع ان المخطئ غير ماجور عن الظنون فكيف يصح الابتناء عليها فيه مع ان الخطاء فيه يوجب الخلود في النار والقتل
والاسر والبيع والتملك وامثال ذلك في هذه الدار مع ان الكفار حصل لهم الظن بل ربما يكون اقوى مما حصل
للمسلمين واشتراط مطابقة ظنهم للواقع غلط واضح لانه ان اريد انه لا بد من ان يحصل لهم بالمطابقة فهذا ينافي كونه ظنا
وان اريد الظن بذلك فالظن كان حاصلا لهم وان اريد يجب نفس الامر لا انه يحصل لهم العلم او الظن بذلك فهذا
تكليف بالايطاق وان اردت ان المعتبر في تحقق الايمان هو تحقق المطابقة فان تحققت يكون مؤمنا والا لا يكون
مؤمنا فهذا القبيح لعدم جواز الاكتفاء بالتقليد وعدم اعتبار التقليد وان اللازم تحصيل الجزم بالمطابقة وبالجملة عدم
جواز التقليد دليله في غاية المتانة والوضوح كما عرفت مما ذكر هنا وما ذكرنا في الفوايد ومن هنا يظهر عدم جواز الاعتماد
على الظن في اصول الدين من غير جهة التقليد ايضا فما يعرف من بعض العلماء من الاعتماد على اخبار الاحاد وظواهر الايات و
جماعة الصوفية من الاستناد الى التخمينات والخيالات والشعريات في الف دليل غالب الف وفي اصول الدين من الاتكال
على الظن والتخمين ومتابعتهما كما لا يخفى على من له ادنى تامل حجة المجوز للتقليد ان الذي يظهر من الاخبار ان الرسول ص كان
يكتفي بمجرد القول بالشهادتين وغيرهما مما يعتبر في اصول الدين من غير مطالبة بالبيان للدليل وهذه الحجة مع قطع
النظر عن عدم ارتباطها بالمقام لان مجرد القول غير حصول الظن سخيفة من وجوه الاول ان الادلة الدالة على عدم الجواز
منها يقيني عقلا ومنها نقلي يقيني كما عرفت والظن لا يعارض اليقين والنقل لا يقاوم العقل والثاني انها لو تمت
لزم عدم اعتبار الظن ايضا ولم يقل به احد بل يلزم كون الاسلام والايمان هو الاظهار فقط وان كان المظهر شاكا
بل وان كان ظانا حقيقة خلاف ما يظهر بل وان كان جازما ايضا ولذا كان الرسول ص يكتفي من المنافقين ايضا
باظهارهم من دون تفاوت بينهم وبين غيرهم في الاكتفاء الذي ذكرت فان اردت من الاسلام هو الاسلام الظاهر
فلا تامل لاحد في انه يكفي مجرد الاظهار له وان كان معتقد العنوان الجزم بطلان ما اظهر فضلا عن الشك فضلا عن الظن
بالحقيقة فلا دليل على اعتباره في التقليد اصلا وان اردت انه بمجرد الاظهار كان يحكم بالاسلام الواقعي والايمان الباطني
فلا نسلم ذلك بل الذي يظهر خلاف ذلك كما هو ظاهر لمن تدبر لنا من ذلك فظهور الخلاف من اين ولمن تدبر لنا فظهور
ذلك من الاخبار المتواترة من اين والثالث غاية ما يحصل على تقدير التنزل هو الظن والظهور والاستناد الى
ذلك يوجب الدور او التسلسل اذ الكلام في الاكتفاء بالظن وعلى تقدير التنزل وتسليم دعوى العلم مما ذكر فلا شك في

معارضته لما ذكرنا من الادلة فعلى تقدير تسليم التقاوم فالرجحان من اين ولو سلمنا الرجحان فاين اثبات اليقين من اين و
الظن قد عرفت حاله وان سلمنا كونه متاخما للعلم الرابع ان دليل النبوة هو المعجزة والاطلاع الحاضرين عليها في غاية
السهولة بل كانوا اعلم بها منا البتة في القدر الذي كانوا مكلفين به من اصول الدين كان علمهم به من قول الرسول صلى الله عليه وآله
كك وهذا يكفي لكونه دليلا قطعيا او تقليد الرسول صلى الله عليه وآله بعد ثبوت رسالته برهان لا تقليد لا يتوقف ثبوت النبوة منها
على العلم بوجوده تعالى وعموم علمه وقدرته وحكمته لانا نقول من العلماء من يقول بعدم التوقف وعلى التقدير التوقف نقول لا شك
في انهم كانوا عالمين بالامور المذكورة غير متاملين فيها اصلا ولذا بعد ثبوت المعجزة كانوا يجزمون وما كانوا ابدا يتوقفون
ولانا قد شرف احد منهم وجدانهم في الانبياء في شيء منها اما لكونها من الفطريات على ما قال جمع من العلماء وهو الاظهر كما لا يخفى على
المتدبر ويظهر ايضا من الخبر الوارد عن الصادق عليه السلام وعن اهل البيت عليهم السلام او لكون مقدماتها في غاية السهولة كما عرفت وان لو لا ان
ذلك حصل لهم بالدليل كما هو محتمل فيه وظهر حقيته على ما عليه الشيعة وبطلان ما هو المعروف من اهل السنة نعم الشيخ
يقول بان المقلد وان كان اثما في تقليده الا انه مؤمن واقعا اذا طابق اعتقاده الواقع محتجا بالحجة المذكورة عن اهل السنة
في جواز التقليد وفيه انه ان تم فظاهره الجواز وعدم الاثم ايضا وان بنى على ان الدليل اليقيني يصرف الظاهر فيكم ان يرجع
لعل الاسلام المقبول منهم هو الاسلام الظاهري لا الواقعي من جهة كونهم اثنين قطعا وبالجملة لا ثمرة للنزاع بالنسبة الى
المجتهد لان معاملة احكام الاسلام شان المجتهد والمعاملة متحققة وان لم يكونوا مؤمنين في الواقع واما الثواب والعقاب
والجنة والنار فهو امر من الله تعالى والرجاء بالنسبة اليهم موجودة تحقق يقينا او غاية ما يكون انهم مرجون لامر الله وليس المشركين
قطعا واجماعا لا كافرين جزما والاتفاق بين من هو من المسلمين يقينا وواقعا يعاملون معاملة المؤمنين بلا تامل جدا فتدبر
ومما ذكر ظهر وجه عدم تجويز المجتهدين ان يقلد المجتهد مجتهدا اخر لعدم جوازه في مقام تحويله على الظنون والامارات بعد بذل الجهد في
التحري وتحصيل الاقوى لانه نوع ظن وامارة فهذا التقليد في الحقيقة اجتهاد وظهر ايضا وجه عدم جواز التقليد في الموضوعات فيما يفعله بعض
من يدعي الاجتهاد من الامر بتقليده في الموضوعات ايضا غفلة منه او قصور مثلا يقول عندي فلان عادل فصلوا خلفه واقبلوا قوله
او شهادته او يقول فلان مات فاقسموا ارثه او تزوجوا زوجته الى غير ذلك من امثال ذلك نعم ان كان عادلا ويخبر بعنوان العلم
اليقين يكون شاهدا واحدا يعتبر شهادته في مقام الشهادة بعد استجماع جميع شرائط القبول منها ان يكون مستندا علمه الحس اعتباره
الحاسس كما هو المشهور عند الفقهاء نعم يجوز تقليده في مقام اعتبار الظن والتخمين ولذا يجوزون التقليد في معرفة القبلة بعد العجز
عن العلم والامارات القوية فيجوز ان يقلد المجتهد العامي فضلا عن المجتهد والعامي فضلا عن المجتهد بل ربما يجوز تقليد العامي
المجتهد اذا كان العامي ابصر والظن الحاصل من قوله اقوى فهذا التقليد ايضا يرجع الى الاجتهاد لانه تقليد اصطلاحي كما لا يخفى
فتدبر وفي الاخبار ان الشيعة كانوا يقولون في الحديث الذي وافق التقية اعطاك من جراب النورة فقيل مرادهم تشبيه
المعصوم بالعطار وكانوا يبيعون اجناس العطارين بالجريان وكان النورة ايضا في جرابها فاذا اعطى التقية قالوا اعطاك
من جرابها اي ما لا يؤكل ولو اكل لقتل والفائدة في القارورات واشباهها وقيل النقباء لما خرجوا اول مرة من بني امية في
الخراسان واظهروا الدعوة لبني عباس بعثوا الى ابراهيم الامام منهم بقبول الخلافة فقبل وهو في المدينة وكانت
هي وسائر البلدان في تحت سلطنة بني امية وحكمهم سوى خراسان اذ ظهر فيها النقبا كانوا يقاتلون ويحاربون

فلما اطلع بنو امية بقبول ابراهيم الخلافة اخذوه وحبسوه وقتلوه ووضعوا على حلقه جراب النورة فخنقوه فصار ضرب المثل
بالنسبة الى من ترك التقية وتداركها وكان هذا الكلام من الشيعة اشارة الى هذه الحكاية ومثلا ماخوذا منها ربما
يقول المعصوم الامر كذا ويرى في الخارج انه ليس كك فالظاهر ان المراد في الغالب كذا او اذا كان واقعا تكون في الغالب
كذا لانه الموافق لطريقة المحاورات العرفية ولانهم متنزهون عن الخطاء والكذب فمرادهم ما هو المتعارف بل بناء العرف
على ذلك مثلا قالوا دم الحيض اسود ودم الاستحاضة اصفر والمني دافق ومع الشهوة والوجه من قصاص الشعر الراس الى
الذقن الى غير ذلك مما لا يحصى واذا لم يكن في الغالب كك فالظاهر انه مجاز او تشبيه مثل الطواف بالبيت صلوة وافعال
خمر وتارك الصلوة كافر وان حب من غضب لكم العداوة مما لا يحصى والمراد المشابهة في الحكم الشرعي اما في الجملة فمجمل او
عموم مقام او في الاحكام الشرعية ان كان هناك احكام شرعية والافهام او مجمل على الاقوال التي اشير اليها في الفوائد الحائرية
ووجه ما ذكرنا من ان المعصوم يعرف لنا الافراد الشرعية والغالبة من ان الائمة عليهم السلام كانوا يتكلمون على طريق محاورات
العرفية كما حقق في محله واهل العرف يحاورون كك مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة والاصل عدم النقل مع انه لو كان
منقولا لشاع وذاع لان الغرض التفاهم ولم يشع اصلا بل الفقهاء طريقتهم على المجازات الشرعية خلاف ذلك مع ان من نفى
ثبوت الحقيقة الشرعية خلافا وان القائل بالثبوت انما يقول به فيما هو عند اصطلاح المتشرعة حقيقة في المعنى
الشرعي ومنقول من اللغة البتة فلولا ان النقل والحقيقة من الشرع لا فيما ليس كك بل في عند المتشرعة خلاف
ذلك فعلى فرض ان يكون الشارع نقل لكن لم يطلع عليه اصحابه او اغلب اصحابه لا ينفع قطعا لان غير المطلع يبني على اللغة
والعرف جزما فيكون مراد الشارع هو الذي يفهمه بلا شك ومن اين يدري ان الراوي اطلع عليه لم لا مع ان الاصل
عدم الاطلاع وبقاء ما كان على ما كان ثم انه ربما يكون المراد مما ذكره المعصوم عليه السلام انه كذا انه كذا شرعا ولا يجري هذا الا فيما
هو وظيفة الشارع مثل الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية وموضوع الاحكام اذا كان عبادة لكونها توقيفية ولا يجري
في غير ذلك قطعا لانه يستلزم الكذب الا ان يكون المراد الغالب او المعنى على حسب ما عرفت وصاحب المدارك توهم
انحاء ما يكون المراد منه الغالب مع ما هو المراد منه شرعا ووقع منه الاشتباه وعدم الفرق بينهما في خصوص
الحيض والاستحاضة واعترض على الفقهاء من جهة الاشتباه وغير الطريق من كتب اول الحيض الى اخره غير طريقة الفقهاء
وتبعه غيره من المحققين ايضا غفلة وان كان في مبحث المني تبع القوم كما لا يخفى على المطلع المتامل ثم لا يخفى انه ربما كان
المراد منه شرعا ما ينافي القاعدة الشرعية فيكون قاعدة فلا عبرة به الا ان يكون ثابتا مقاوما للقاعدة الشرعية فيكون
قاعدة شرعية مستثناة من القاعدة الشرعية كما عرفت سابقا فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام
الخروج عن عهدة التكليف الثابت اذ بمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلد بعد استفراغ وسع
المجتهد في الاجتهاد والمقلد في التقليد لما عرفت من ان الاصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف ويتم الحجة واما
ما لم يتم الحجة لم يكن مؤاخذة اصلا وقبح في الارتكاب او الترك نعم الاحتمال معتبر في مقام ترك الاستفصال
عند السوال كما عرفت ولكن في الحقيقة ليس المثبت للتكليف هو الاحتمال بل العموم الحاصل من ترك الاستفصال
وقد عرفت ان من ليس بمجتهد ولا مقلد ليس بمعذور لعدم معذورية الجاهل بل يجب عليه تقليد المجتهد ان امكن والا
فعليه الاحتياط مهما تيسر وان امكنه التقليد ولم يقلده يكون مقصرا ومع ذلك يكون عليه الاحتياط مهما امكنه
وعرفت ان الاجتهاد والتقليد انما يكونان في نظريات الدين والمذهب لا ضروريا تهما وان الضروريات لا فرق

في البناء النقل

والاستحاضة

فيما بين المجتهد والمقلد وتمام مقام الخروج عن عهدة التكليف فقد عرفت ايضا ان الذمة اذا صارت مشغولة فلا بد من
اليقين في تحصيل برائتها للاجماع والاخبار مثل قوله عم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وغيره ولما يظهر
من تتبع تضاعيف الاخبار الواردة في تحقق الامتثال والخروج عن العهدة انه بمجرد الشك في الفعل لا يكون ممتثلا بل
بالظن ايضا الا في مواضع مخصوصة وايضا ثبت من العقل والنقل والايات القرانية والاخبار المتواترة والاجماع من
جميع المسلمين بل المليين وجوب اطاعة الله بل كل امر ونهي منه يقتضي وجوب اطاعته ومعلوم ان الاطاعة من
موضوعات الاحكام التي يرجع فيها الى العرف او اللغة ومعلوم ان معناها هو اتيان ما امر به فلا يكفي احتمال الاتيان
ولا الظن به لان الظن بالاتيان غير نفس الاتيان والاتيان هو الايجاد والواقعي فعلى هذا لا يكفي الشك بالبراءة ولا
الظن الا ان يكون الشارع رضي بهما وثبت منه ذلك ومما ذكرنا علم انه ان استيقن احد بان عليه فريضة فائتة و
لا يعلمها بخصوصها انها الظهر او الصبح او يعلم انه فريضة ولم يعلم انها فائتة او حاضرة مثل انه لا يدري انها الظهر او صلوة
الزلزلة يجب عليه ان ياتي بهما جميعا حتى يتحقق الامتثال ولا يتوهم احد ان الاتيان بالثانية زيادة في الدين لان الواجب
عليه كان واحدا والاخر حينئذ يكون تشريعا محرما لان التشريع هو ادخال ما ليس في الدين فيه عمدا او تقصيرا لا من جهة تحصيل
البرائة الشرعية ولا من جهة الاحتياط اذ لو كان يعلم انه في الدين فلا معنى لكونه احتياطا بل يكون واجبا بالاصالة و
لو لم يعلم فلا منافاة للاحتياط على ما توهم مع ان الاحتياط ثابت عقلا ونقلا واجماعا وكذا الحال في مقدمة الواجب
الى القول الثانية في هذا المقام في الدين على الجزم واليقين لما عرفت من البراهين .... في كتب الاصول في مقدمة الواجب
الاحتياط ومما ذكرنا علم ايضا ان المكلف في يوم الجمعة مثلا يعلم يقينا انه لم يخرج عن التكليف ولم يصر مثل الاطفال و
المجانين بل عليه اما الظهر او الجمعة عند استجماع جميع شرائطها سوى المنصوب من قبل الامام عم وعلمه بذلك من جهة ضروري
الدين لا من الاجتهاد والتقليد وغيرهما من الظنون او العلم النظري نعم تعيين كونها الظهر او الجمعة من نظريات الدين
بل من معضلاته عند المطلعين الخبيرين وان كان عند الجاهلين الغافلين ابين من كذا وكيف كان لا شك في كونها
من النظريات لا الضروريات فالمجتهد اذا لم يرجح احديهما ويكون متوقفا متحيرا لا جرم يكون عليه الاتيان بهما جميعا لاجماع
جميع العلماء ولما عرفت من البراهين وكذا الحال في مقلده وكذا في من لم يجتهد ولم يقلد بل عرفت ان حصل له ظن بتعيين
احديهما لا ينفع له لعدم حجية ظنه بل في حرمة العمل به لما عرفت من ان العمل بالظن حرام اجماعا للادلة الكثيرة الا
الا الظن الذي خص الشارع العمل به وليس ظنه من جملته قطعا فلا شبهة في حرمته وان كان عنده في غاية القوة
بل وان ادعى الجزم كما يدعيه بعض الجاهلين الغافلين المتغمرين في بحار الغفلة التائهين في براري الجهالة اذ لا
شك ولا شبهة في كونه جهلا مركبا يعرف ذلك من له ادنى تامل واطلاع بحقيقة الحال فاذا ظنه بل جزمه ايضا
غير معتبر في نفسه شرعا فكيف يمكن الاكتفاء به في مقام تحصيل البرائة اليقينية سيما بعد ملاحظة قوله عم لا تنقض
اليقين الا بيقين مثله واين اليقين الحاصل بالضرورة من الدين من هذا الجزم الذي يدعي حصوله
بالنظر سيما مع ما يرى من اختلاف الفقهاء الخبيرين الماهرين المطلعين المتقين العادلين المقدسين ارباب
النفوس القدسية والملكة التامة في الفقه مع نهاية كثرتهم وشدة قرب عهد قدمائهم الى المعصوم عم بل
ومتاخروهم ايضا اقرب عهدا منه بمراتب ومع ذلك اتفقوا على خلاف ما فهم او كادوا ان يتفقوا بل اتفقوا

على عدم اليقين وكونه من المسائل الاجتهادية واما المجتهد الذي يرجح احديهما فالظن من طريقه تعيض فعرفتها انه في
مثل هذه المسئلة لا يجوز له الاكتفاء بظنه لما علمت من البراهين وان اليقين بشغل الذمة يستدعي البراءة وان
ظن المجتهد حجة فيما لم يتات له اليقين الا فيما ثبت من الشرع تجويز التعويل عليه ولم يثبت في مثل المقام وابعض من المحققين
عند المجتهدين انه مع تيسر العلم لا يجوز التعويل على الظن ومع تيسر الاقوى لا يجوز التعويل على الاضعف لكن الظن
من طريقه الباقين بتجويز التعويل على ظنه ح لما دل على كون ظنه حجة وتيسر اليقين ليس مخصوصا بالمقام بل غالب
مقامات الفقه يتيسر حصول اليقين بالنسبة اليه احاده الا انه بالنسبة الى المجموع لا يتيسر بل لا يمكن وترجيح خصوص
مقام على اخر من غير مرجح شرعي مما لا يمكن مع ان الالتزام بتحصيل اليقين مهما تيسر بعنوان الوجوب ربما يوجب
العسر والحرج ايضا بل لعله لا يمكن لعدم امكان معرفة خصوص حد الواجب الذي على تركه العقاب بحيث لا يحتمل
الزيادة والنقيصة اصلا ورب احتياط يراعى في العمل وفي مقام تحصيل امتثال الواجب فلا يدري على وفاه انه ايه
يختار رواية لا يختار واي حد منه صار رجحانه منفيا واي حد منه لم يصر والتزام المقدمات لحصول ذلك الحد
يوجب العسر والحرج بلا شبهة وبالجملة ذلك ايضا يمنع عن الملة السمحة السهلة لكن مع هذا يامرون بالاحتياط استحبابا
ويبالغون ولذا طريقتهم في الفقه يقولون الاقرب كذا او الاحوط كذا او امثال هذه العبارة فان قلت الاحتياط
كيف يتحقق هنا لان جماعة منهم يقولون بحرمة الجمعة وبعضهم يقتضيها فلت يقولون بحرمتها على من وافقهم برايه والا فهم
متفقون على ان كل مجتهد مكلف بما ادى اليه اجتهاده وكذا مقلده ويتفقون على ان المجتهد المتحير يجب عليه وعلى
مقلده الجمع بينهما كما عرفت وكذا من لم يجتهد ومن لم يقلده لمقتضى ما عرفت من البراهين وهم متفقون على مقتضى
البراهين ومتفقون على حسن الاحتياط على المجتهد المعول على ظنه مهما امكن وما ذكرت من ان دليلهم يقتضيها
ففيه ان احتمال الحرمة انما هو من المقام الاول وهو مقام ثبوت التكليف والثاني مقام الخروج عن العهدة
كما ذكرته في اول الفايدة وجميع فقهائنا متفقون على انه ما لم يقم الحجة لم يحرم شيء ولم يكن في ارتكابه قبح اصلا وان
الاصل براءة وفي مباحث تثبت التكليف والقبح واما فعل الجمعة في مقام تحصيل البراءة اليقينية ولاجله فقد
عرفت انه مقتضى البراهين ومتفق عليه غاية ما في الباب ان يكون المجتهد المرجح لاحديهما يجوز له التعويل على
ترجيحه من باب ان الضرورات تبيح المحذورات لما عرفت من ان التعويل على الظن محظور سيما في مقام تحصيل البراءة
اليقينية المامور به بالبراهين وبهذا لا يمنع حسن الاحتياط وفرق واضح بين الشيء الذي ثبت حرمته والشيء
الحلال الذي ابيح لنا من جهة ان عدم اباحته يوجب الحرج علينا فانه لو تركناه وضيقنا على انفسنا فلا شك في حسنه
كما اذا اشتغلنا في جميع اوقاتنا بالصلوة النافلة او غيرها من العبادات اذ لا شك في حسنه مع انه حرج على
ان الجمع بينهما ليس بحرج جزما وانما الحرج لو حصلنا اليقين بعنوان الوجوب في جميع ما يمكننا تحصيل اليقين
فيه كما عرفت واين هذا من ذلك هذا كله مع قطع النظر عما ذكرنا في الفوايد من ان صلوة الفريضة اذا احتملت

الوجوب والحرمة لقدم جانب الوجوب فيهما عند علمائنا لانه ليس شئ بعد معرفة الله والرسول والامام اوجب من الصلوة ولانها
اذا قبلت قبل ما سواها ولانها مشتمل على عمود الفسطاط الى غير ذلك من التاكيدات ومن ثبت ان المتهاون بها كافر الى غير
ذلك ثم لا يخفى ان عند الجمع بعنوان الوجوب بفعلان بقصد الوجوب على القول بوجوب قصد الوجه لان احديهما واجبة
بالاصالة والثانية من باب المقدمة على ما هو المشهور ومقدمة الواجب المطلق واجبة شرعا على المشهور مع ان من لم يقل بوجوبها شرعا يقول
بوجوبها شرعا في مثل المقام لما عرفت من الادلة على وجوب خصوص المقدمة ايضا وتعلق خطاب الشرع بها على حدة والنزاع
انما هو فيما لم يتعلق به خطاب الشرع على حدة مع ان من الفقهاء من يقول بوجوب الصلوتين معا بالاصالة بالنسبة الى
تلك الجماعة للادلة المذكورة فتدبر اعلم انه ربما يقول بعض الفقهاء في العبادات والمعاملات في مقام التعريف
انه لغة كذا وشرعا كذا ولعل المراد معنى اللفظ المذكور لتلك العبادة او المعاملات اعم من ان يكون حقيقيا او مجازيا لان اعلم
في ثبوت الحقيقة او يكون مراده من الشرع اعم من الشارع والمتشرعة او يكون المراد من المعنى المعنى الصحيح شرعا والمعتبر عند الشارع
والمتم بحسب الشرع وهذا هو الاقرب فيندفع الاشكالات الاخر وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات فلو كان المعنى في المعاملات
بحسب الشرع مغايرا للمعنى اللغوي او العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية ووظيفة للشرع لعدم امكان الاطلاع على
المعنى الاصطلاحي الا من جهة صاحب الاصطلاح وتوقيفه مع ان الفقهاء متفقون على ان العبادات توقيفية دون
المعاملات كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم مع انهم يصرحون في المعاملات في مقام الاستدلال على محل النزاع و
والجدال ان المعتبر هو المعنى العرفي او اللغوي مثلا يقولون في البيع ما يعد في العرف بيعا وفي الصلح ما يعد فيه صلحا وفي
اللغة صلحا الى غير ذلك ويجعلون ما ورد من الامور المعتبرة في الشرع شرطا للصحة صرح الاصوليون والفقهاء
بان اللغة لا تثبت بالدليل بل هو مقصور على السماع ونص الواضع او الفهم منه بالترديد بالقراين بعد ان المخاطب
واما المجازات فتجويز نوعها واما افرادها فبالقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة للمجاز ومن جملة اللغات الفاظ
العبادات والمعاجين والادوية المركبة والبسيطة ولذا صرح في الاصول المبسوطة بان اصل العدم لا يجري في بيان
ماهية العبادات وفي كتب الفقه والاستدلال بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع او يقولون كيفية الماهية
متلقاة من الشرع ووظيفة الشرع وموقوفة على بيان الشرع او على قوله او فعله الى غير ذلك من التعبيرات حتى انهم
لا يكتفون بالاطلاقات الكثيرة الصادرة منه مثل قوله كبر للاحرام او للافتتاح او سبع تكبيرات الى غير ذلك ومع ذلك
يقولون لا بد من الاقتصار على قول الله اكبر بهمزة الله المفتوحة والقطع ولا تغير هذه الهيئة مقدم لانها القدر الذي
يثبت لنا من فعل الشرع وتمسكهم باصل العدم في بعض المقامات انما هو بالنسبة الى الشرط الخارج بناء على ترجيحهم كون
اللفظ اسما للاعم من الصحيح وكون الاعم معلوما بالنص والاجماع لان ماهية العبادة ولذا منعهم الذين يقولون
بان اللفظ اسم لخصوص الصحيح وهذا واضح في انهم متفقون على عدم الجريان في الماهية وايضا ضبطوا
امارات الحقيقة والمجاز وما به يعرفان ومن نص الواضع فيهما والتبادر وعدم صحة السلب وما ماثلها في معرفة الحقيقة وعدم
التبادر

التبادر وصحة السلب وما ماثلها في معرفة المجاز وليس شئ من ذلك دليلا بل خاصة لهما غير منفك عنهما في حال القراين
المعينة لاحد معاني المشترك ولا فرق بين كون المعنيين حقيقيين او احدهما حقيقة والاخر مجازا والمراد من الدليل
الادلة القطعية وان كانت معتبرة شرعا في غير المقام مثل اصل العدم وغيره على انك عرفت ان كلماتهم صريحة
في انحصار معرفات المعنى وما اعتبر فيه من الامور التي اشرنا اليها واصل العدم وما ماثله ليس داخلا في تلك الامور
قط وتمسكهم بالاصل في عدم تعدد المعنى او عدم تغيره بعد معلومية المعنى او ثبوته كما ذكرنا في الفوايد ليس تمسكا في
بيان ماهية المعنى او ما هو داخل فيها بل في امر اخر ولا مانع من هذا التمسك كما ستعرف على انهم كثيرا ما لا يتوقفون
يجدون معرفات للحقيقة والمجاز فيتوقفون ولا يتمسكون بالاصل مع وضوح جريانه لو صح ولو لم يكن له مانع وبالجملة
طريقة الفقهاء والاصوليين في غاية الوضوح الا ان يكون جاهلا بطريقتهم او غافلا عنها لا يحتاج الى ما بيناه واشرنا
اما عدم امكان معرفة اللغة فهو من اجلى البديهيات او يعرف كل طفل انه لا يمكنه معرفة لغة اهل الفرنج او الهند او
الخزر او الصقالبة او اللغة اليونانية او السريانية او العبرانية او غيرها بدليل من الادلة ولا بمجموع الادلة ويعرف
انها مقصورة على السماع او الترديد بالقراين ليس الا وكذا الحال في مجازات تلك اللغات على حسب ما اشرنا وكذا
الحال في معرفة حقايق اصطلاح من مجازاته من غير جهة خواصهما التي اشرنا الى بعضها وضبطوها في كتبهم مع انهم
تاملوا في المعرفة ببعض ما ذكرناه فكيف الحال في الادلة مع اتفاقهم في عدم المعرفة بها على انه ربما نطلع على شئ من هذه
المعاني بعنوان الاشتراط بسبب الشياع او القراين فلا يمكننا ان نقول المعنى هو الذي اطلعنا عليه لاصالة عدم الزيادة
فعلمنا هذه اللغات وعرفناها مثلا اطلعنا بالشياع ان الايارج باللغة اليونانية دواء ولم نعرف انه مطلق الدواء
او دواء مخصوص فلا يمكننا ان نقول هو مطلق الدواء للاصل او اطلعنا انه دواء الصبر ولم نعرف انه هل فيه جزء اخر
ام لا فنقول هو مطلق الصبر بدا وفي به من غير اعتبار شئ في كيفية المداواة به اتمم لاصالة العدم او علمنا ان فيه ايضا جزء
اخر هو الاهليلج ولم نعرف ان فيه جزء اخر ام لا ولم نعرف ايضا انه يعتبر في هذين الجزئين كمية او كيفية في التركيب والترتيب
او كونهما مسحوقين او غير مسحوقين او منقوعين ام لا او مطبوخين ام لا او احدهما كذلك دون الاخر بالنسبة الى الكل
او البعض الى غير ذلك فنقول الاصل عدم اعتبار جميع ذلك فالايارج هو الجزءان لا غير وكيف كان ما ولو فعلنا ذلك و
داوينا المرض كيف كانا لا لحقنا بالمجانين في حكمنا بانه الايارج وكنا مواخذين بالمعين في التداوي بل لغتنا لا يمكن ذلك
فيها فكيف لغة الغير مثلا او اسمعنا التداوي بماء الشعير فلا يمكن ان نقول هو الماء او الشعير كيف كانا او الممزوج كيف كان
وكذا الحال في المفرح الياقوتي وامثال ذلك من الادوية المركبة بل المفردة ايضا مثل ماء الجبن وغير ذلك فاذا كان لغتنا لا
يمكن ذلك فيه فكيف الحال في تلك اللغات فاذا كان في اللغات العامة لا يمكن ذلك فيها فما ظنك بالاصطلاحات الخاصة
والمجازات المستعملة اذ كلما كان الشئ اخص كان توغله في الابهام ازيد وعدم معرفته اشد واذا كان الاصطلاحات
الخاصة كذا فما ظنك بالعبادات التوقيفية على خصوص الشرع وليس الا والمراد من التوقيف ما احدثه الشرع خاصة
فلو كان غير العبادة ايضا كذلك كان ايضا كذلك الا انه لم يوجد منه كذلك كما مر وجزء العبادة ربما يكون توقيفيا
كالركوع والسجود وربما لم يكن توقيفيا كالقيام والقعود في الصلوة وكذا شرطها كالطهارة من الحدث وغسل الخبث
واصل العدم يجري في غير العبادات وان كان جزء العبادة او شرطها ان لم يكن كون المنفي بهذا الاصل جزءا على حدة
في نفس العبادة ومعتبرا في تحققها بهيئتها ويدل ايضا على عدم جريان الاصل العدم في اللغات لغات العبادة وغيرها

فيما ذكرناه

الاهليلج

بملاحظة وفاق او غيره من الادلة

ان الاصل عدم كل شيء فكيف يستدل به على ثبوت كون شيء معنى اللفظ مع ان ذلك الشيء يكون الاصل عدم كونه بعض
معناه او لم يكن قبل الوضع معناه فقط وبعد الوضع لم يكن فرق بينه وبين ما نفيته بالاصل بل اذا كان المنفي جزءا
واحدا والمثبت اجزاء متعددة فكيف يغلب الاصل الواحد اصولا متعددة لان كل جزء يكون الاصل عدمه فان
قلت ما يقول في جريانه في الموضع الذي ثبت من اجماع او غيره دخول تلك الاجزاء في المعنى واعتباره ويكون النزاع في
خصوص جزء او ازيد مثلا بالاجماع ثبت ان تسعة اجزاء فيه والنزاع في جزء وان المعنى عشرة او تسعة فنقول التسعة ثبت
بالاجماع والواحد ينفيه الاصل فيكون تسعة قلت الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بالبداهة وسلم عند الكل فما لم يوجد
يكون باقيا على العدم الاصلي ولم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى ما لم يتعين لم يكن موضوعا له ولا مستعملا فيه
بالبداهة بل يكون باقيا على الحالة السابقة على الوضع والاستعمال فان اردت ان المعنى تسعة اجزاء اعم من ان يكون الجزء
العاشر جزءا من ذلك المعنى بحيث لو لم يكن لم يكن المعنى تاما وان لا يكون جزءا اصلا بل يكون خارجا عن المعنى وتمام المعنى تلك
التسعة من الاجزاء فغلط واضح وتناقض صريح وان اردت ان المعنى تسعة اجزاء بحيث لا يكون للعاشر مدخلية فيه اصلا
ولم يكن تمام المعنى بل تلك التسعة وان كنت تقبل بملاحظة الاصل يجوز الاول ايضا الا انه ظهر لنا من الاصل انه التام
ففيه انه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة انه لم يكن وضع اصلا بعد الوضع فيبقى العاشر على العدم
الاصلي لكن التسعة بالنحو الذي ذكرت لم يكن معناه قبل الوضع فقط فكذا بعد الوضع لعين ما ذكرت وثبوت القدر المشترك
بينهما وبين العشرة لا يعين ما ذكرت لان العام لا يدل على الخاص وتحقق القدر المشترك لا يقتضي تحقق خصوص
فرد اذ التسعة التي ذكرت فرد من القدر المشترك الثابت قسيم التسعة التي يكون مع العاشر والاصل كما يقتضي عدم
خصوص فرد فكذا يقتضي عدم الاخر الذي هو قسيمه على ان كل قسيم يتضمن فصلا او قيدا يتفرد به ويتميز بسببه عن قسيمه ويكون
الاصل عدم ذلك الفصل والقيد وان كان مثل السارجية في التغور السارج الذي هو قسيم المتصور مع الحكم على ان
الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع او تجويز النوع او الارادة في الاستعمال وكل واحد منها شخص واحد من الحادث
لا تعدد فيه سواء تعلق بالبسيط او المركب قليل الاجزاء او كثيره والتركيب وزيادة الجزء في المتعلق لا يصير منشأ
لتعدد الوضع والارادة كلفظ تسعة ولفظ عشرة وليس الوضع في لفظ العشرة متعددا او وضعا للتسعة ووضعا للواحد
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون وضع لفظ العشرة عشرة اوضاع بل عشرين لان نصف الواحد جزء فيكون جزء الموضوع له بل ثلثه
ايضا جزء فيكون ثلثين وضعا وربعه ايضا جزء فيكون اربعين وضعا وهكذا فيكون الالف الف وضع بل لا نهاية للوضع لعدم
انتهاء الجزء واستحالة الجزء الذي لا يتجزى وهو بديهية البطلان فيظهر ان زيادة جزء الموضوع له لا يصير سببا للزيادة
في الوضع فلا يكون الاصل عدم كون الوضع للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط ويمكن ان لو صارت منشأ لزيادة الوضع كما
ذكرنا مع كون الوضع حادثا واحدا الا انه لا يكون من الاصل عدمه بالقياس الى غير الزايد كما مثلا اذا سمع صوت رجل
في داره علمنا وجود رجل اما ان يكون اصغر ما يكون من الرجال واقصر الا اقل ما يكون من الرجال والاصل عدم زيادة
الجثة او الطول وغيرهما فلا وهو كما حققنا في رسالتنا في الاستصحاب ردا على من يقول الاصل عدم البلوغ كرا في
الماء الموجود دفعة نعم فيما يوجد قليلا قليلا على سبيل التدريج يكون الاصل كما قال لانه موجودات متعاقبة وحوادث
متعددة ثم اعلم ان توقيفية العبادات انما هي اذا ثبت المطلوبية بالفاظ لا تعرف معانيها الا من الشرع لانها اما

اصطلاح منه

اصطلاح منه خاصة وكل لفظ في اصطلاح انما يرجع في معرفة معناه وماهيته وكذا المعنى الى صاحب ذلك الاصطلاح واما
مجازه فقد عرفت ان معناه لا يعرف الا من قرينة معينة نصبها المستعمل تدل على ارادة قلبه في ذهنه سيما وان نجعل المجاز من المجاز
الشرعية التي لم يتحقق اصطلاح في عصر او مصر ولا عند قوم او جماعة ولا عند احاد ايضا الا عند الشرع ومنه فلو قال الشرع في اول
تكليفه بالغسل مثلا اغسل راسك وعنقك ثم اغسل يمينك ثم شمالك في اولهما الى اخرهما بقصد الاطاعة لله تعالى لما
كان هناك توقيف اصلا فهمنا جميع ذلك من اول الامر كالمعاملات وكذا اذا كان المثبت للتكليف الاجماع كما عرفت
وكذا اذا كان هناك عموم او اطلاق بحيث يصلح ان يكون نصا وبيانا وكذا اذا فعل فعلا ابتداء واطلعنا على ذلك
الفعل انه عبادة فان الاصل براءة الذمة عن الوجوب فهو مستحب كما عرفت ومما ذكر ظهر ان ما صدر عن البعض من التمسك
بالاصل فيما هو داخل في العبادة عند الخصم المنازع وابطال ما هو جزء عنده توهم مع تصريحه بان العبادات توقيفية
موقوفة على النص الشرعي وامثال هذه العبارة من العبارات بل مع بنائه على عدم الثبوت من اول الفقه الى اخره الا من نص
الشرع مع ذكره المطلقات منه مثل الاقتصار على هيئة افعل في الله اكبر كما نقلناه لا غير ذلك واعجب منه عدم كون
الاستصحاب حجة عنده مع ان اصل العدم استصحاب حال العدم ويجري فيه ما ذكره عند منعه حجية الاستصحاب لكن الظاهر انه
عند البعض لا يتمسك به الا للتأييد حيث يكون له مستند يعتمد عليه كما يتمسك بالخبر الضعيف والاعتبار وغيرهما من
المؤيدات التي ليست بحجة جزما كما هو طريقة سائر الفقهاء حتى انهم يذكرون القياس في مقام التأييد والاستحسان
ايضا مع تصريحهم بحرمة الاحتجاج بهما كما لا يخفى
اتفق المتقدمون والمتأخرون من القائلين بحجية الخبر الواحد على ان
الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وامثالها حجة بل اسنادهم الى الضعاف اضعاف اسنادهم الى الصحاح بل الضعيف
المنجبر صحيح عند القدماء من دون تفاوت بينه وبين الصحيح ولا مشاحة في الاصطلاح الا ان اصطلاح المتأخرين ازيد
فائدة اذ تظهر منه ثمرة قواعد وهي ان كل خبر العدل حجة الا ان يمنع مانع وخبر غير العدول بخلافه وعكسه ومن الموثقين
عند من يقول بانه مثل الصحيح مثل الصحاح وعند من يقول انه مثل الضعاف مثل الضعاف وكذا الحال في الحسان لكن
كلهم اتفقوا على كون المنجبر حجة بل معظم الفقه من الاخبار الغير الصحيحة بلا شبهة بل الطريقة فيه انه عند معارضة الضعيف
المنجبر مع الصحيح الغير المنجبر يرجح ذلك الضعيف المنجبر على ذلك الصحيح كما ستعرف وستعرف وجهه ايضا والمحقق
بالغ في المعتبر في التشنيع على من اقتصر على الصحيح والعلامة في صحته بنى على حجية الخبر الغير الصحيح وبنى خلاصته على
القسمين في القسم الاول من اوله الى اخره وجميع تاليفات جميع الفقهاء مبنية على ذلك بل ضعافهم اضعاف الصحاح الا
النادر من المتأخرين بل النادر ايضا في كثير من المواضع عمل بالمنجبر مصرحا بانه وان كان ضعيفا الا انه عمل به الاصحاب
مثل حكم من ادرك ركعة من وقت الصلوة وغيره وان كان في بعض المواضع يناقش بان العدالة شرط في حجية
الخبر والمشروط عدم عند عدم شرطه ولا شك في ان المناقشة لا تقتضيها مثابة باب اثبات الفقه بالمرة اولا شبهة في
ان عشر معشار الفقه لم يرد فيه حديث صحيح والقدر الذي ورد فيه الصحيح لا يخلو ذلك الصحيح من اختلالات كثيرة بحسب السند و
بحسب المتن وبحسب الدلالة ومن جهة التعارض بينه وبين الصحيح الاخر او القران او الاجماع او غيرها كما اشرنا اليه في
الفوائد وظهر لك من التامل فيما ذكرنا في الملحقات ايضا الى هنا وبدون العلاج كيف يجوز الاحتجاج به وكذا اذا لم
يكن العلاج حجة وكون العلاج هو الخبر الصحيح او مختصا به بديهي البطلان اذ لا شك في ان العلاج هو ظن المجتهد ولا

شتون

خصوصیته لربا الصحیح بل لغیر الغیر المنجبر بالشهرة اقوی من الصحیح الغیر المنجبر بمراتب شتی کما عرفت وکون العدالة شرطا ان کان من قول الاصحاب
فقد عرفت الاتفاق علی العمل بغیر الصحیح ایضا بل ضعیفا منهم صنفا صحیحا لهم الی غیر ذلک مما اشرت وان کان من ظاهر اطلاق
کلام البعض فی کتب الاصول فالظاهر لایقادم الیقین والمحسوس بالبدیهة والتوجیه ان مرادهم بحسب الاصل ومن دون حاجة لسلب
التبیین ثم ان بعد التبیین عن الفاسق ایضا حجة عندهم بلا شبهة ویظهر من کلامهم فی الاصول ایضا والبناء علی ان التبیین لا بد ان
ینتهی الی الیقین دون العدالة التی هی شرطه او یکتفی فیهما بما یکتفی من المجتهد فتحکم لانه فی المعتبر فی قبول الخبر الواحد احد الشیئین الی
العدالة او التبیین ولم یثبت من الادلة ولا قول العلماء ازید من هذا فالاکتفاء فی احدهما بالظن یکتفی دون الاخر فیه ما فیه
والمدار فی التعدیل علی ظنون المجتهد کما عرفت لان التعدیل المعتبر من القدماء الاماثة ولم یظهر مذهبهم فی العدالة انها
الملکة او حسن الظاهر او عدم ظهور الفسق مع ان الاول خلاف ما یظهر من القدماء وکذا لم یظهر عنهم انهم ای شیء
اعتبروا فی العدالة وان عدد الکبایر عندهم ای قدر الی غیر ذلک مما وقع فیه الخلاف مع انهم ربما یوثقون الامامی بمثل
ما یوثقون غیرهم حتی انهم یوثقون الغالی وامثاله کتوثیق الامامی وکثیرا لا یتعرضون لروایة المذهب لکالة لا عجال الظهور
او غیره بل هذه طریقتهم فی الغالب مع انه قلما یسلم جلیل من قدح او جرح یدل علی ذمه فلا بد من الترجیح او الجمع ولا یتاتیان
الا بظنون المجتهد وکذا الحال فی تعیین المشترک الی غیر ذلک مثل انه ربما یقع فی الطریق سقط او تبدیل او تصحیف او غیر
ذلک والعلاج غالبا بالظنون بل ربما کانت ضعیفة کما لا یخفی علی المطلع بل لا نسبة بین هذه الظنون وبین ما هو مثل
الشهرة بین الاصحاب کما ستعرف والی حصل ان معاصری الائمة ع وقریبی العهد منهم کان عملهم علی اخبار الثقات
مطلقا وغیرهم بالقراین وکانوا یردون بعض الاخبار ایضا بما ثبت بالتواتر من ان الکذابة کانوا یکذبون علیهم ع
لکن خفی علینا الاقسام الثلثة ولا یمکننا العلم بها کما مر فی الفواید کما ان نفس احکامهم ع ایضا کذلک وانسد طریق العلم فالبناء
علی الظن فی تمیز الاقسام کما ان البناء فی نفس الاحکام ایضا کان علیه والدلیل فی الکل واحد کما مر هناک ومما ذکر ظهر
فساد ما قیل ان الشرط فی حجیة المنجبر ان یظهر کون عمل المشهور علی نفس ذلک الخبر لا ما یطابقه لان المدار اذا کان علی حصول
الظن بصدق ذلک الخبر من جهة التبیین فلا جرم یکون الحجة دائرة مع تلک المظنة ولا شک فی حصولها من الموافقة لما اشتهر
بین الاصحاب لظهور کونه حقا والموافق للحق حق فی نفسه لو تغیر ما زاد وغیر ذلک لحصل الاشکال فی ان بعدهم ان فلان
جمیع ما ذکرنا وما ذکر فی المدارک من ان الشهرة اذا بلغت حد الاجماع فهو الحجة لا الخبر والا فلا فایدة فیها مضافا الی ان الاسلام
والایمان والعدالة وغیرها شرط فی کون الخبر حجة عنده مع ان شیئا منها لیس بحجة وحده ولیس الخبر حجة بدونها لکونها شرطا
فیها وکذا الحال فی جمیع الظنون الاجتهادیة المتعلقة بسند الخبر ومتنه ودلالته ورفع تعارضه وغیر ذلک اذ لیس حجة ما لم
یتعلق بالادلة الخمسة والادلة لا یکون حجة بدون تلک الظنون وقس علی ذلک شرایط سایر الادلة من ملکیتنا للادلة ومما ذکر
ظهر ایضا انه اذا وقع التعارض بین الضعیف المنجبر بالشهرة والصحیح الغیر المنجبر یکون الضعیف مقدما علیه کما هو طریقة
القدماء واکثر المتاخرین کما لا یخفی علی المطلع والتنبیه علی مواضع تقدیمهم ایاه علیه یوجب بسطا طویلا غایة
الطول خصوصا بعد ملاحظة ان العدالة عندهم شرط فی قبول الخبر مع وجود الشرط فی الصحیح وعدمه فی الضعیف

لا یدل

لا یعد لو انضم الیه الا لاوع عظیم بعد ملاحظة کونهم من اهل الخبرة والمهارة وقرب العهد بالائمة وکونهم مشایخ الاجازة ومن هو حسن
مذهب الشیعة ومتکفلی ایتام الائمة بعد الغیبة وفقهاء الشیعة فی الحضور والغیبة ومجددی دین الرسول والائمة فی کل قرن
ورئیس کل مائة وحجج الله علی العباد وبالنص من الائمة ع والحکام علیهم ع بنصبهم فی مقبولة ابن حنظلة وروایة ابی خدیجة
الی غیر ذلک مما ورد فیهم او ظهر من حالاتهم خصوصا بعد ملاحظة تحکیمهم التقلید علی المجتهد وایجابهم استفراغ الوسع فی
امرهم بالاحتیاط ومبالغتهم فیه وفی الاهتمام وعدم المسامحة هذا مع نهایة کثرتهم وموافقة کل منهم الاخر مع غایة
الاختلاف فی تاسیس الاصول وتفریعهم الفروع بل الواحد کثر اختلافه فی الفقه فکیف المجموع الی غیر ذلک مما ذکرنا فی حجیة اجماعهم
فی الفواید والرسالة فلاحظ البتة فتدبر جیدا

الاجتهاد والتقلید انما یتمشیان فی الامور التکلیفیة وقع الحاجة الی
معرفته ومع ذلک یکون من باب العلم الا موقوفة منسدود او یکون الطریق منحصرا فی الظن ولو لم یکن احد هذین الشرطین لم یجر فیه
الاجتهاد والتقلید عند المجتهدین اما جریانهما فیما اجتمع فیه الشرطان فواضح وعرفت ایضا واذا انتفی الشرط الاول
فعدم الجریان واضح ایضا لعدم داع الی اعتبار الظن مع کون الاصل فیه عدم الاعتبار وکونه مذموما شرعا ومنهی العمل به
کما عرفت فی الفایدة الاولی واما اذا انتفی الثانی بان یکون من باب العلم غیر منسد وفیه کاصول الدین وموضوعات الاحکام
التی لیست من قبیل الالفاظ والقراین والمرجحات الاجتهادیة التی یعرف بها الاحکام من الکتاب والسنة وتتوقف علیها
واما اصول الدین فلا شک فی عدم انسداد باب العلم فیها کما بین فی الکلام وظهر منه مع انه مع الانسداد کیف یکون الخاطی
فیه غیر معذور مع ان الخطاء مرغوما مون علی الظنون ولا معنی للظن الا انه یجوز خلافه مع انه لو کان ظنیا فلا وجه لحجیة فی
اصول الدین وسایر الظنیات وفروعه ولما ذکرنا اجمع الشیعة علی عدم جواز التقلید فی اصول الدین الخمسة وما صدر من البعض
غفلة قد عرفت حاله واما مثل الموضوعات مثل صیرورة شیء نجسا بملاقاة النجاسة ایاه او طاهرا بالمطهر او صیرورته
المحرم وصلا لا مطهرا والمحلل او کفر الرجل او عادلا او الصبی بالغا الی غیر ذلک من امثال ذلک مما یمکن العلم بالمشاهدة او الخبر المحفوف
بالقرینة او التواتر فلا یجری فیها الاجتهاد والتقلید وربما یجوز الشارع ثبوتها بالظنون الشرعیة ایضا مثل شهادة العدل لین
او کونه فی الید او القسم او الاقرار او الظن بدخول وقت الصلوة مثلا مع عدم امکان العلم وامثال ذلک وهذه
لیست بظنون اجتهادیة وتقلیدیة بل امور خاصة صدرت من الشرع بخصوصها اما للقاضی من حیث هو قاض او للکل
مثل الظن بدخول الوقت وامثاله وبالجملة هذه الموضوعات لا یجری فیها الاجتهاد والتقلید لما عرفت من ان المجوز
لهما والمبیح ایاهما لیس الا اجتماع الشرطین جمیعا کما عرفت وجهه وعرفت من الادلة ومن کلام المجتهدین فی موضعه
اشرنا الیه فی الجملة فظهر ان ما قال بعض من ان نجاسة المتنجس بعض العقلاء بملاقات النجاسة یکفی فیها المظنة
اشتباه لان مقتضی الادلة اشتراط العلم مثل قولهم ع کل ماء طاهر حتی تعلم انه قذر وقولهم ع کل شیء نظیف
حتی تعلم انه قذر الی غیر ذلک وکون ظن المجتهد وتقلیده ثمرا ان فرض العلم انما هو بدلا یلیق فیهما وکون مورد فیهما ما اجتمع
فیه الشرطان ایضا قد عرفت ولیس ما نحن فیه منه قطعا بل التقلید انما هو فی نفس الاحکام الشرعیة والاجتهاد فیها
وفی الموضوعات والمرجحات التی یتوقف علیها تلک الاحکام لا مثل ما نحن فیه والتقلید لا یجری فی الموضوعات
مطلقا وقد عرفت الوجه مع ان ما فرض من ظنون للمکلفین من حیث انهم مکلفون مثل الظن بدخول الوقت لان

المجتهد لا يبذل جهده لتحصيل ظنه بملاقات النجاسة فيعمل به و يفتي مقلده فيأخذ بقوله من دون اطلاع منه ايضا
ومن غير اعتماد منه الا على نظر مجتهده على انه ان اتفق ان مجتهده غفل لكن وقلده مقلده بالنحو الذي ذكر فلا نسلم جريان الاجتهاد و
والتقليد وصحتهما في المقام لعدم الدليل بل لدليل العدم فما يثبت من الشرع فيه جواز التعويل على الظن لا يجوز التعويل عليه
وان ثبت جاز كما هو الحال في الظن بدخول الوقت وامثاله وما ذكر خارج عنه وما توهمه بعض من حيث لم يجوز ثبوت
نجاسة شيء او ما بالظنون الاجتهادية معللا بانها ظنون والوارد في الاخبار اشتراط العلم بالنجاسة مثل نجاسة
ماء القليل بملاقاة النجاسة لان ظن المجتهد وتقليده يثمران تعذر العلم لما عرفت من الادلة مع ان مقتضى الايات والاخبار
وغيرهما عدم جواز التعويل على غير العلم كما مر في اثبات اصل البراءة وفي الفائدة الاولى فلو لم يثمر العلم لم يثبت
تكليف اصلا والحكم منحصر في غير ضروريات الدين والاجماع اليقيني او اليقين العقلي واما الموضوعات التي يتوقف
عليها معرفة الاحكام فهي لما حالها الاحكام الا انه لم يجر فيها التقليد بل انسداد باب العلم فيها مع شدة الحاجة
اليها اظهر ولذا وافق الاخباريون المجتهدين في جريان الاجتهاد فيها مع منعهم اياه في نفس الاحكام لعدم
الحاجة الى علم الرجال ولا العلوم اللغوية ايضا وكذا الاصول الفقه وغيرهما وهذا غير الحاجة الموقوفة للموضوعات عندهم
وان كانوا خاطئين في ذلك خطأ خطيئا واضحا غاية الوضوح واشبعنا الكلام في رسالة في الاجتهاد والاخبار

فائدة

المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي وحاكم الشرع المنصوب عبارة الان عن شخص واحد لانه بالقياس الى
الاحكام الشرعية الواقعية يسمى مجتهدا لما عرفت من انسداد باب العلم وبالقياس الى الاحكام الظاهرية يسمى
فقيها لما عرفت من كونه عالما بها على سبيل اليقين وبالقياس الى انه يفتي يسمى مفتيا وبالقياس الى انه يرفع
خصومة المترافعين يسمى قاضيا ومع قطع النظر عن الترافع اليه يسمى حاكم الشرع بالنسبة الى مثل ولاية الايتام
وغير ذلك مما الاحكام كثيرة ومذكورة في الفقه وبالقياس الى شرائط الاجتهاد يسمى متكلما محدثا اصوليا رجاليا
الى غير ذلك ثم اعلم ان احواله بالنسبة الى الاسامي ربما يتفاوت تفاوتا ظاهرا فان المجتهد منصبه العمل بالادلة
الشرعية لنفس الاحكام وكذا موضوعاتها التي تتوقف عليها ثبوت الاحكام ويجوز للعامي تقليده في الاول
دون الثاني وعرفت ان الاجتهاد والتقليد انما يجريان فيما يجب العمل به او يحتاج اليه وينسد باب العلم بمعرفته
وايضا لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد نعم ربما يستند الى قوله من باب التأييد والمرجحات الاجتهادية فلا يكون
مقلدا وكذا الاستناد الى قول علماء الرجال واللغة وامثالهما ليس تقليدا الا انه لا يستند بمجرد قولهم حتى
يكون تقليدا بل يبذل الجهد في انه هل له معارض ام لا فاذا وجد المعارض يبذل جهده في الترجيح والجمع و
يبذل جهده في معرفة كون الترجيح او الجمع حجة ام لا ولابد معرفة الحجية تبنى عليه على اصل العدم والظن كونها حجة و
وكذا الاستناد الى كون اقوال هؤلاء حجة فاذا علم حجية الكل يعمل فهذا ليس بتقليد وايضا عرفت ان الشيعة
متفقون بحسب الظاهر على عدم جواز تقليد الميت من المجتهد بعكس العامة فان المشهور المعروف بينهم جوازه هذا
احوال المجتهد من حيث هو مجتهد وليست منحصرة فيما ذكر بل ربما وجد غيره فتتبع مظانه تجد منها ان كلامه

واذا لم يجد المعارض يبني على عدم

حجة على

حجة على من قلده و يجب على مقلده العمل بقوله خاصة دون مجتهد اخر لانه يعتقد به فلا يقلده ومع وجود الاعلم الافقه
يتعين تقليده ومع التساوي يتخير الى غير ذلك واما القاضي فشانه القضاء في موضوعات الاحكام فيحكم على الناس بحده
واليمين والنكول والاقرار واليد وامثالها لا الادلة الخمسة التي هي مستند الفقيه ويجوز للمجتهد الترافع اليه بل وقد
يجب مع انه لم يجز له تقليد المجتهد كما عرفت وكذا الحال في غير المجتهد سواء كان مقلده ام لا فحكمه ماض على المجتهد والعامي
المقلد له وغير المقلد له لان من بلغ مرتبة القضاء فهو منصوب من قبل الامام ع على سبيل العموم فلا يوجد في هذه
الازمنة قاضي التحكيم فتأمل جدا او لانه يتضمن حكمه ولا يصح الاذن بكذا فانه لابد من البيع والشراء او الانتقالات
الاخر او التصرفات الاخر الى غير ذلك ولانه نائب الامام ع وايضا بعدما حكم القاضي حكمه ثابت دائما وان مات وحاله بعد
بعد موته كحاله في حياته بالنسبة الى ما حكم به ولا يموت حكمه بموته ولا يجوز الترافع الى الميت ولا يمكن ولو قيل بجواز تقليد
الميت بهذا او غيره من الاحكام المختصة بالقاضي المذكورة في موضعه واما حاكم الشرع فقد اشرنا الى اشغاله ومناصبه
مما ينتظم به امر المعاد والمعاش للعباد والظاهر ان حكمه مثل حكم القاضي ماض على العباد مجتهدا كان ام مقلدين
له او لغيره ام لا يكونوا مقلدين واحد الا اشتراك العلة وهي كونه منصوبا من المعصوم ولان حصول النظام لا يكون الا
بذلك ولانه نائب المعصوم ع والمعروف من المتاخرين ان ثبوت الهلال من مناصبه فيثبت عنده ويحكم بالصوم
او الفطر او غيرهما وربما قيل بعد الثبوت عنده يصح الصوم او الفطر او غيرهما قبل تحقق حكمه ولا يتوقف عليه والدليل
على كونه من مناصبه ان الائمة كانوا يفعلون كذلك اذا ثبت عندهم فيامرون المكلفين بالصوم وغيره لا لان
الثبوت على كل مكلف بشهادة العدلين يوجب الحرج سيما مع عدم معرفة حكم الشهادة والعدالة وغيرهما مع ان
الفقهاء صرحوا في كتاب القضاء بان الحكم شيء من الشهادة والعمل بالشهادة منصب الفقيه ولانه نائب الامام
ولو فعل المعصوم ع كان صحيحا فكذا نائبه وربما سمعنا من بعض العلماء او اطلعنا على قول على عدم جواز التقليد في ثبوت
الهلال في الامور المذكورة لانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف كالعلم بدخول الوقت وامثاله ولانه ربما
كان الظن من الاخبار كون الحجة من الشهادة خاصة لا فتوى الحاكم ايضا وكون الاعتماد على خصوص الشهادة لا على حكمه وفيه
فتأمل جدا ولان التقليد خلاف الاصل وحوالة من ثبت الحج بما تقابله من لم يقلده ويمكن الجواب عن الكل بأنهم
من الادلة مضاف الى انه بعيد غاية البعد ان يكون الشهود في عصر الرسول ص واعصار الائمة ع ومن بعدهم من
الفقهاء المجتهدين الماهرين القريبي العهد منهم يدورون في المحلات والبيوت ليشهدوا عند كل واحد
من المكلفين او يطلع على شهادتهم بحيث يعرفهم بالعدالة واستجماع الشرائط المعتبرة لقبول الشهادة
سيما واكثرهم النساء والسفهاء وغيرهم ممن لا يتيسر ذلك الاطلاع بالحيثية المذكورة منهم البتة لو لم نقل
كلهم الا الفقهاء بل لا يخفى على المتامل كون ما ذكر من القطعيات يعني قطع انه لم يكن كذلك سيما بملاحظة
انه امر يعم البلوى وتشتد به الحاجة ويكثر وقوعه في الازمنة بحسب العادة فلو كان الشهود يدورون او يطلع
على شهادتهم بالحيثية المذكورة لكون ذلك لازما لاشتهر اشتهار الشمس مع ان الامر بالعكس كما ظهر لك وفي ذلك

المتاخرين وعلماء العجم في الاعصار والامصار على ما عرفت والله العليم شبهة اوردها المانعون عن وجوب الاجتهاد في
بان الاستفراغ الوسع ان اريد الوسع في اوقات العمر فلا يتحقق رتبة الاجتهاد الا عند الوفاة وان اريد في وقت
التكليف والحاجة الى المسئلة فربما كان في ذلك الوقت ما حصل شرايط الاجتهاد كلا او بعضا او حصل على سبيل
التقليد وانتم لا ترضون به لانه مركب من الاجتهاد والتقليد الذي تتحاشون عنه وان حصل على سبيل الاجتهاد
فالاجتهاد متفاوت لانه يحتمل عند المحصل انه لو استفرغ وسعه ازيد مما فعله لربما ظهر له خلاف ما ظهر وانتم اوجبتم
شرايط الاجتهاد في ازيد من هذا وقلتم كيف يعتمد على ظنه مع هذا مع كونه موجودا فيها فكيف اكتفيتم وان لم يكتفوا
الا باستفراغ ثان فننقل الكلام اليه ويمكنه العدم الانتهاء اليه العمر وان جنحتم في الاكتفاء والاعتماد على تصديق
مجتهد بجوزه فهو تركيب الاجتهاد والتقليد مع انا ننقل الكلام الى المجتهد المجوز والجواب اولا بالنقض بانكم
جوزتم ان كل انسان سواء ذكرا او انثى او سفيها او عاميا اعجميا مهما اذا فهم من الاحاديث شيئا بان فهم من غير جهة
قاعدة وضابطة بل بخلاف القاعدة وان فهم ضد المطلوب او نقيضه بل ربما لم يكن رابطة لفهمه بل ربما يعيب
يكون فهمه حجة يجب عليه العمل به لا يمكنه تقليد غيره ولو في حكمه بان فهمه غلط فاسد جزما فوا فضيحتاه وليت
اهلا للمكالمة ومستاهلا للجواب وان تعللت بانه لا بد من الاطلاع على امر وتتبع ومعرفة ننقل الكلام اليه ونرده
عليك حرفا بحرف الا ان يجوز التركيب وهو في الحقيقة تقليد لا اجتهاد والكلام فيه مع انه لا يصدقه مجتهد و
لا يجوزه فقيه لان الشيعة باجمعهم بل اهل السنة ايضا لا يجوزونه وبينا بطلانه في رسالتنا في الاجتهاد وهذا
مع انكم لا تجوزون تقليد غير المعصوم والتركيب ليس تقليد المعصوم كما هو ظ هذا مع ان الذي اوردتم شبهته
يعتبر في الفقاهة وفهم الحديث معرفة العلوم العربية واللغوية والتتبع التام في الاحاديث وامثال ذلك
فالنقض عليه في غاية الشدة وايضا جميع العلوم والحرف والصنايع التي واجبة كفاية او عينا لنظم امر المعاد
والمعاش هذه الشبهة واردة فيها بانه ان لم يحتج الى مهارة وخبرة واطلاع على ما يبتنى عليه ويتوقف فباطل
بالبديهة ولا يتحقق نظم المعاد والمعاش به بل يصير الفساد ازيد بلا شبهة ومعلوم ايضا ان علم الفقه من
جملة تلك العلوم جزما واجب عينا او كفاية لنظم المعاد والمعاش بل اشد مدخلية فيه بمراتب شتى
بل جميع تلك العلوم والصنايع من شعبات الفقه ومتفرعة على معرفة الفقه كما مر في اول الفوايد ومع
ذلك ارى ان جميع ما هو علم او صنعة او حرفة باقية على احوالها من القول بلزوم المهارة والخبرة والاطلاع
على ما يتوقف عليه او على ان يتوقف عليه وكذا مراعات الاساتيد واحترامهم وقبول قولهم لكون
الحق معهم لانهم الاساتيد واهل الخبرة والمهارة يسمعون قولهم فيها البتة وان كان في نظر التلامذة
ان ما قالوا ليس كذلك الا انهم يقولون انهم اساتيد هذا الفن فالخطاء منا ومن هذه الجهة يسمعون قولهم
ويطيعونهم ويخدمونهم الى ان يبلغوا مرتبة الاستادية ومع ذلك استادهم استادهم ما داموا
في الحيوة ومع ذلك يعظمونهم غاية التعظيم اذا وقع كسر في خطهم وغيره من صنايعهم لا يجوزونه ويجعلونه

التعرف في صنعتهم وان كان جزء الكسر يسيرا ويعدونه سلب التوفيق وسوء الادب وموجبا للنكابة بحيث
كونهم اساتيد مع كون العلماء الاساتيد في الغالب كفارا او ضلالا او فساقا بل ربما كان كفرهم اشد كفر و
فسقهم اعظم فسق يعظمونهم من حيث الاستادية ويقبلون قولهم لسبب الخبرة ولا يتكلمون بشيء بخلاف الفقه فان
الشيطان في الغاية عظم رتبته ونهاية شدة ضرر الغلط فيه القى في قلوب القاصرين انه لو وافق احد فهمه وفهم فهم
الفقهاء وفهم فهمهم يكون مقلدا لهم فلا بد من مخالفة الفقهاء وعدم الموافقة معهم وابطال فهمهم وفقههم حتى صيروا
فقههم اوربما يطعنون عليهم ويسيئون الادب معهم مع انهم يرون انهم ائمة هذا الفن والموسسين له والماهرين
الخبيرين القريبين لعهد الائمة او اقرب عهد اصحاب هم ابواب والعارفين بجميع ما له دخل وازيد تتبعا للادلة اصحاب
الملكات النفسية وارباب القوى القدسية في غاية صغرهم وضعفهم في الكبر مع نهاية تقويهم وورعهم وعبادتهم
وقربهم الى الله تعالى الى غير ذلك مع نهاية كثرتهم وزيادة حقوقهم بحيث لولاهم لما كنا نعرف الدين والمذهب و
الفروع والاصول مع كونهم المجددين لدين الرسول صلى الله عليه وآله في راس كل مائة والمروجين له في كل قرن المتكفلين
لايتام الائمة عليهم السلام في زمان الغيبة المنقذين لهم من ايدي الابالسة المنتحلين والمبطلين والغالين و
الحجج على الخلق والائمة حجج عليهم الى غير ذلك مما ورد في الاخبار والاثار وشهدت الاعتبارات ولا يفي بجميعها
الدفاتر وكل لسان وقلم عن الذكر قاصر بل لو لم نطلع على اقوالهم او لم نلاحظ كتبهم لم يمكننا حكم واستنباط
مسئلة من الحديث ولا يخفى ذلك على المنصف الفطن وثانيا بالحل بان من سمع مقالة ائمة هذا الفن ومن انه لا يتاتى
الاجتهاد الا بعد استجماع شرايطه ولا يجوز العمل بالظن الذي ورد في الاخبار والقرآن المنع من العمل به وجعله حكم
الله مضافا الى انه خلاف الاصل والعقل فان حكم الله حكم ومن الله فكيف يكون احدهما على الاخر
الا ان يعلم علما يقينيا ان الله تعالى رضي به عوض حكمه ولا يكفي الظن به لانه ايضا ظن فيدور او يتسلسل الى غير ذلك
مما ذكرنا في اول الفوايد وغيره ولا يتحقق العلم اليقيني الا من استجماع الشرايط وبالجملة من سمع مقالاتهم و
يكون قلبه خاليا من الشوايب وسالما من المعايب يتبادر بالقبول البتة ولا يجعلهم اسوة حال الاغمار وارباب العلوم
والصنايع الذين يعلم في الغالب عدم عدالتهم بل فسقهم وكفرهم ايضا مع ما عرفت من المبنية لحجية قولهم بان ما
ذكروه حق يقينا كما لا يخفى على من له ادنى فهم مضافا الى ادلتهم على لزوم كل شرط على حدة على ما بيناه في
رسالتنا في الاجتهاد بحيث لا يبقى للجاهل تامل فيه فضلا عن العاقل فليسع في تحصيل الشرايط من العلوم و
والقوة القدسية لا القوة القدسية فيجاهد النفس ويسئل من الله تعالى والتضرع اليه والالحاح عليه و
الاستمداد من الارواح المقدسة المعصومة وبعدهم من الفقهاء رضوان الله عليهم وبالغ في تعظيمهم وودادهم
ومحبتهم والركون اليهم فان القلب يهدي الى القلب فاذا استحكمت الروابط بين القلوب والارواح الذين
هم احياء عند ربهم تفتح ابواب الفيوض والكمالات وينشرح بانوار المعرفة والعلم فانه نور يقذفه الله تعالى في قلب
من يشاء وربما احس قد حصل التجربة لها فعليك بما ذكرت واياك ثم اياك عن تنفر قلبك عن الفقهاء
وميله عنهم الا انك فانه فيه المحرومية من نيل درجة الفقهاء البتة وراسا والوقوع في واد التيه

والضلالة والحيرة والجهل والحمق الشديد كما شاهدت عيانا ونعوذ بالله من ذلك واما تحصيل العلوم فبالشروع في
المذاكرة والمطالعة مع الاستمداد من الله والتضرع اليه والتوسل والتشفع بالنفوس المقدسة وتخلية القلب
عن الميول والنفرة فما وجدتها من المسايل المسلمة الغير المشكلة اخذتها واما المشكلة الاجتهادية فيجتهد بحسب وسعه كما ذكرنا فيجد
تحصيل الكل بشرع في الفقه وبجعل تحصيله من مقدمتين الاولى هذا ما ادى اليه اجتهادي والثانية كل ما ادى اليه
اجتهادي فهو حكم الله يقينا في حقي ولا بد ان يكون في المقدمة الاولى صادقة وبالثانية عالما متيقنا بصحة النتيجة
صادقة يقينية واما اجراء الشرايط على سبيل الاجمال فبان يعرف ان ادلة الفقه منحصرة في الخمسة المعروفة ويتامل
في كل دليل هل هو دليل ام لا وكونه دليلا بشرط او بغير شرط وعلى الاول الشرط ما ذا مثلا يتامل في ان خبر الواحد
حجة ام لا وعلى الاول مشروط بالعدالة او الموثقية ايضا او الحسن ايضا او القوة ايضا ام لا وان الضعيف منجبر ام
لا والجابر ما هو الى غير ذلك مما ذكرنا في الفوايد مثل ان العدالة هي الملكة او حسن الظاهر او عدم ظهور الفسق وفي
ان ثبوتها من باب الشهادة او الخبر او الظن الاجتهادي ويتحقق في الثبوت وفي الثبوت يحتاج غالبا الى الاجتهاد بل
كليا كما ذكرنا الى غير ذلك مما يتعلق بالسند او المتن او الدلالة او رفع التعارض او علاجه الى غير ذلك مما ذكرناه في
الفوايد الحايرية وهذه الملحقات فان جميعها معالجات للاحتمالات والاختلالات التي لا بد من علاجها حتى يتمكن من
الاستدلال بعنوان الاجتهاد والا فالتقليد فجميع الشرايط انما هي علاجات للاستدلال بالاجتهاد ولا يمكن الا بها
اللهم الا ان يكون مقلدا فاذا حصل المسئلة بالنحو الذي ذكرناه فهو مجتهد ومع ذلك الاحوط ان يعرض اجتهاده على اجتهاد
المجتهدين فاذا وجده في الغالب يوافق طريقتهم فليحمد الله تعالى على هذه النعمة العظمى حمدا كثيرا وليشكره شكرا كبيرا
فيظهر انه نال هذه الرتبة البهية السنية وتيضرع اليه تعالى في حفظه عن الخلاف في البقية وان وجده بخلاف ذلك
فليتهم البتة نفسه غاية التهمة ويشرع في اصلاحها بالمجاهدات والتضرعات والاستمدادات وغيرها وتخليتها عن
الشوائب وتخليصها عن المعايب حتى يعرف انه لم تتم هذه الرتبة وهذا القدر يكفي في اي مسئلة يحتاج الى الاجتهاد
سواء كان من مقدمات الفقه او نفسه حين ما اراد الاجتهاد فيها استفرغ وسعه ذلك الحين فاي شيء اداه اليه
اجتهاده يكفي وان كان يحتمل عنده انه بعد ما زاد مهارته وممارسته ربما يتغير ظنه الا ان الظاهر انه ليس كذلك ومع ذلك هذا
الحين هذا القدر وسعه وهذا الذي اداه اليه اجتهاده وهو مكلف ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولانه لو لم يكف لم ينفعه
اجتهاده ما دام حيا فلا بد له من التقليد وربما لم يوجد لغيره فتوى فيجب عليه حتى يقلده والالتزام الاحتياط بالنسبة الى جميع المسائل
حرج بل تكليف بما لا يطاق وترجيح البعض من غير مرجح فاسد على حسب ما عرفت سابقا مع ان الفقهاء متفقون على
ان المجتهد لا يجوز له تقليد غيره ويريدون من المجتهد هذا الذي ذكرناه لانه بعد الاطلاع على جميع ماله دخل في الفهم وبذل جهده
فيه يظهر عنده ان حكم الله كما فهمه وغيره ليس حكم الله فان كان فتواه موافقا لفتوى الكل فنعم الوفاق ويتعين عليه
العمل به وكذا ان كان موافقا لفتوى المشهور او الاكثر لغاية قوة فتواه واما اذا وافق البعض دون البعض فكذلك
لما عرفت وسيما ان المجتهد في مثله يبذل جهده في تحصيل دليل المخالف وصحته وسقمه ويبالغ ومع ذلك يجد ان

الحق

الخلافية م

٢٠

الحق معه ومع من وافقه وكذا لو خالف البعض ليس حكم الله ولم يجد موافقا لان الظاهر عنده ان حكم الله كذا وان ما عليه
البعض ليس حكم الله فكيف يصح التمسك به وترجيح فتواه مع انه في هذا المقام يبالغ ازيد مما تقدم واما اذا خالف فتوى
الكل فيجب عليه ترك فتواه لانه خطاء البتة وكذا لو خالف المشهور بين القدماء والمتاخرين الا النادر وكذلك
النادر ايضا كان رجع عن فتواه ووافق القوم ويظهر ذلك من انه في كتاب المتاخر وافقهم وغير ذلك وهذا ايضا مثل
الاول فما تعارف الان من اعتداد فقهائنا بقول النادر الذي رجع عنه القائل ظاهر الفساد اذ لا فرق بينه وبين ان
لا يكون بناء رجع عن القول ومع القول لا يخالفون الا نادرا غفلة او بناء على انه ليس وفاق الكل عنده ومثل الفتوى
السابقتين ان يكون المسئلة مما يعم به البلوى ويشتد اليه الحاجة ومع هذا اختار المشهور عند القدماء والمتاخرين
الا النادر كذا فان خلافه معلوم الفساد ومما لا يخفى على الفطن واما المشهور بين خصوص القدماء فليس تلك المثابة يكون
الفتوى بخلافه اذا كان الداعي عظيما والاكثر بين المتاخرين خاصة الا ان الاحوط مراعاة المشهور في العمل كيف
كان كما هو داب المحققين بل الاحوط مراعاة كل فقيه مهما امكن كما هو دابهم في مقام الاحتياط ولكن ليس بمثابة
المشهور ادترا لكم في امواج الاوهام السيئة من اصحاب القوى العادية والمهارة التامة عليه الا ان اتفق النقول كونه
حجة كاهر وهو الكلام واني تتبعت فوجدت كما هو المشهور ودليله اقوى واتقن ابتنه الا ما شذ ولعل ما شذ يمكن
الجواب قصور ما علمت كون دليله امتن فان قلت ربما كان مخالف هذا المجتهد ازيد مهارة او متعمد وادق فطنة
وفهما منه الاصوبية قلت لا شك في ان الاحوط مراعاتهم في العمل كما عرفت واما الفتوى فهذا المجتهد
مطلع على ما ذكرت ويلاحظه في مقام اجتهاده بان يبالغ في الاجتهاد وعند ملاحظة الادلة ويزيده التامل والتدبر
والفكر ويكثر الا ان يحصل له ما يقابل ما ذكرت من الفطنة ويغلب عليه وربما يظهر ان الحق معهم فرجع هذا
مع انهم ان كانوا اموانا فلا يجوز تقليدهم مطلقا وان كانوا احياء فيتمكن من المناظرة معهم لتنتهي الحال والو لم يتمكن
فيزيد التامل في الادلة ومع ذلك قد عرفت انهم متفقون على ان المجتهد لا يجوز له التقليد للادلة الدالة على حرمته
من منع العامي للاجماع وغيره وبها الاشتغال المجتهد فلاحظ ثم اعلم ان المجتهد اذا تجدد له الحاجة لما اجتهد فيه يجب
عليه تجدد الاجتهاد وتجدد النظر لانه في وسعه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها فلعله بتجدد الاجتهاد يظهر خطاءه سابقا
نعم ان لم يكن في وسعه تجدده يجوز له العمل باجتهاده السابق وعلى ما ذكرناه غير واحد من المحققين وحققناه في رسالتنا
في الاجتهاد وتحقيقنا تاما ايضا اتم مما حققنا هنا فليلاحظ فان قلت لهم العبرة قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها عند الغير المجتهد ايضا اذ امكنه فهم الادلة بوجه من الوجوه قلت لما عرفت من الادلة مع انه لو كان قلبه سالما
من العيب والشوب والطيش لفهمه وترجيحه مع انه لا يعرف اسبابها وشروطها فان قلت اذا كان العالم الذي
ما بلغ الاجتهاد فاعتقد ان مجتهده اخطأ في اجتهاده من مقدمة من المقدمات او غيرها فكيف يجوز له تقليده على حال كما
عرفت فضلا عن ان يجب عليه قلت ان كان المجتهد ميتا لا يجوز له تقليده على حال كما عرفت وان كان حيا فليناظره
ليعرف الحق فان ظهر ان الحق مع المجتهد فلا كلام وان ظهر على المجتهد ان الحق كما قال العالم وكذلك وان كان بعد
المناظرة يكون الحق مع المجتهد على رايه والعالم على اعتقاده يكون الحق مع المجتهد لانه غير غافل وهو الاستاد الماهر والعالم

تدلم

زبغنة

كيفهم

الفن الا ان يكون العالم اماما في هذا الفن خاصة وماهرا فيه لكن الماهر في جميع الفنون يمكن ان يكون اقوى مع ان فيه
فرض من لا يعرف الرجوع الى من يعرف كما مر سابقا وهذا العالم ممن لا يعرف البتة لما عرفت وهذا المجتهد ممن
يعرف البتة لما عرفت ومع ذلك غاية ما في الباب ان يكون العالم في خصوص هذه المسئلة يحتاط ولا يجوز له
ولا يجوز تركه العمل باجتهاده لما عرفت تمت الرسالة في يوم سبعة عشر من شهر رجب المرجب سنة ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نثق

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين رب وفقني وسددني وارشدني واعفني وجميع المؤمنين
الاستصحاب عبارة عن الحكم باستمرار امر كان يقيني الحصول في وقت او حال ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت وهو على
قسمين يعني استصحاب متعلق بالحكم الشرعي اعني الامور الخارجة عنه التي لا مدخل في ثبوته مثل عدم نقل اللفظ
عن معناه ومثل عدم القرينة في الحدسيات ووجود الرطوبة في الثوب الواقع على النجس الذي وجد يابسا ومثل بقاء المعنى
اللغوي على حالة في الموجودات استصحاب نفس الحكم الشرعي وهو على ضربين الاول ان يثبت به حكم شرعي
لموضوع معلوم مثل انا لا ندري ان المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء ام لا فيقال قبل وقوعه كان متطهرا
يقينا فالطهارة مستصحبة فالمذي ليس بناقض شرعا ومثل ذلك وجدان الماء حين الصلوة للمتيمم الفاقد
له فيحكم بعدم ناقضيته للتيمم شرعا والضرب الثاني عكس ضرب الاول وهو ان يثبت الحكم الشرعي لموضوع معين
معلوم جزما لكن لا ندري تحقق ذلك الموضوع ام لا مثلا ندري ان البول ناقض للوضوء البتة لكن نشك انه
الوضوء هل حدث البول ام لا فيقال الاصل بقاء الوضوء فيحكم بعدم تحقق البول فهو متطهر الان اذا عرفت
هذا فاعلم انه وقع الخلاف في حجية الاستصحاب فمنهم من يقول بالحجية مطلقا وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكر
مطلقا ومنهم من فصل فانكر حجية القسم الاول ومنهم من انكر حجية الضرب الاول لكن الذي يظهر من الجميع حتى
المنكر مطلقا انه يستدل باصالة عدم النقل مثلا يقولون الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذلك لغة لاصالة عدم النقل فيتمسكون
ايضا باصالة بقاء المعنى اللغوي فيكون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع والاخباريون ايضا صرحوا بحجية
الاستصحاب في الموضوع الشرعي على ما ذكره الشيخ الحر فانهم يقولون بحجية القسم الاول والضرب الثاني والفاضل صاحب
الذخيرة صرح بحجية الضرب الثاني ولعله موافق للاخباريين والوحيد في شرح الدروس فصل تفصيلا اخر نظرا
الى ان حجة المشهور ان ما ثبت يدوم لان الباقي لا يحتاج في بقائه الى علة بل علة الوجود هي علة البقاء ورد بان الممكن
كما انه في وجوده يحتاج الى العلة فكذا في بقائه ولان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم واجيب بان الظاهر البقاء
الا ترى ان من ترك ابناءه في ساحل البحر ولعله غرق وان في [illegible] لا بد لعله وجده وان في السفر يبلغ السلام الى من لم يكن
موجودا او مخاطبه لكان بقاؤه معتمدا عليه ولا يبلغ السلام الى من لم يكن موجودا باحتمال وجوده وهكذا الحال في جميع معاملاتنا
فيحصل للمجتهد قياس هكذا انه مما حصل به ظن وكلما حصل به ظن فهو حجة البتة يقينا فهو حجة وحق متعلقه
ومنع بعض صغرى القياس بانا نمنع حصول الظن الا بالنسبة الى الامور القارة بالذات والقارة بقاؤه على
حسب عادة الله لا التغير فيتمسك بالاستصحاب فيه مطلقا كما هو المشهور فعادة الله تعالى على البقاء وربما تورث العلم

وربما

وربما تورث الظن ولا المدة التي تورث فالامر وانه مع وجود عادة الله وثبوته وثبوت مقدار ما يقتضي فكيف يحصل هذا
في الاحكام الشرعية وخصوصا بالنحو الذي هو مطلوبكم اول المتتبع لتضاعيف الاحكام الشرعية يكشف للفقيه ان الحكم الشرعي الثابت
لشيء لا يكون معه ابدا بل يكون باقيا البتة انما الشارع فيما اذا تغير وصف هو موضوع الحكم او زال عنه ما هو علة الحكم او حدث حال من احواله
والاول مثل الماء القليل النجس بالملاقات يصير كثيرا وكرا والثاني مثل الكثير المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه والمتيمم الفاقد للماء
وجد الماء في الصلوة والثالث مثل الانائين وقع في احدهما نجاسة ثم اشتبه بالاخر فلولا هذه التغيرات لم يكن للعذر تامل في البقاء
ومن الثالث مسئلة حدوث المذي للمتوضي او حصول الشك له في خروج البول ونحوها وبالجملة يكون الحكم الشرعي اذا ثبت فالظاهر
بقاؤه الى ان يظهر خلافه ولعله ليس محل تامل للمتشرعة الا ان يكون الحكم موقتا او مختصا بحال او فوريا على الخلاف في
الفوري انما الماهية نظهر خلاف الحكم الاول يجد وبقيد التغيرات المذكورة انما مثل الحكم الموقت فهو خارج عن محل النزاع
ثم انه غير خفي ان الحكم الشرعي الثابت لا يرتفع الظن ببقائه بمحض تغير وصف مثل القلة في الماء القليل النجس بانه اذا اجتمع
متعدد منه واتصل كل واحد من ذلك النجس بالاخر الى ان صار كرا فصاعدا فان الظن ببقاء النجاسة على حاله في كلام
من دون حصول تفاوت اصلا في غاية القوة بل لو لم يحصل الظن بزيادة النجاسة لم يحصل بنقيصها قطعا وكذلك
انه كلما فضلا الفاقد للماء بالمرة وحصول الطهارة شرعا وقريب منه حكم زوال التغير عن الكر المتغير سواء كان زوال تغيره
او بجسم طاهر ما لم يثبت من الشرع مطهر له شرعا واما وجود الماء للمتيمم ان الصلوة قبله كانت صحيحة و
بعده صارت مشكوكا فيها لكن حالة حال زوال لكن بملاحظة ان الطهارة شرط لصحة الصلوة والشك في الشرط يوجب
الشك في المشروط ويظهر من الاخبار ان شرط الطهارة الترابية فقد الماء فيحصل الشك في صحة الصلوة بسبب
الظن بان الشرط اذا انتفى انتفى المشروط واما مسئلة الانائين فان علم النجس منهما بعينه ثم وقع الاشتباه فالنجس
يجب اجتنابه مطلقا والاخر ايضا من باب المقدمة وكذا الحال ما اذا وقع الاشتباه من اول الامر مثل الانائين
وقع في احدهما شيء قاتل وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة في حاشيتنا على المدارك وبالجملة اذا ثبت حكم
فكون ارتفاعه وثبوت خلافه شرعا محتاج الى دليل شرعي بحيث لو لم يكن الدليل لكان باقيا على حاله راسخ في قلوب
المتشرعة بحيث يصعب عليهم تجويز خلاف ذلك بل ويتعجبون عن التجويز والفقهاء ايضا فلا يزالون يتمسكون بالاستصحاب
في كتبهم الفقهية من دون تامل محتجين في كتبهم الاستدلالية لاثبات الاحكام من دون توقف وتزلزل الا عن بعض
بعض المتاخرين في بعض المقامات يتاملون والا في الغالب يتمسكون وربما يقولون ليس هذا باستصحاب بل اطلاق
الدليل الدال على الحكم مع انا ربما لا نجد من دلالة الاطلاق اثرا سوى انه يظهر في ذهنه الاستصحاب فيتوهم
على وفقه وبنظر انه اطلاق مثلا يقول ما دل على نجاسة الكر المتغير شامل لما اذا زال تغيره وكذا القليل وامثال
ذلك ولو لا ذلك الرسوخ لاشكل فهم هذا الاطلاق والعموم وجعلهما مستندا للحكم الشرعي الا ترى انه لو بدل
الحكم الشرعي وتاملنا به بالحكم العرفي او حكم الطبي او غيرهما لم يفهم مثل ان تقول لو لا تاكل اذا كان حامضا او مالحا
ولا تشرب اذا انقص بو برد فلا يفهم شموله لما اذا زال الحموضة بالمرة وكذا الملوحة والعفونة والبرودة فتامل
عدم المنع لو تامل من في الشمول فتتبع موارد استعمالات الاصل وتامل جدا على انهم كثيرا ما يتمسكون باصالة العدم و
واصالة البقاء من دون وجود اطلاق حجة كما اشرنا ثم اعلم ان هذا الرسوخ والظن في الانس من تتبع تضاعيف
الشرع واستقرائها فهو حجة شهادة العدلين على الاطلاق منه الا فيما ثبت خلافه مضافا الى ما ورد منهم

في اخبار كثيرة من منعه سلم نقض اليقين بالشك وانقض اليقين الا بيقين مثله ونحو ذلك مما سنشير اليه
ان الاستقراء بمجرد يفيد القطع فيكون من باب تنقيح المناط وعلى تقدير افادته الظن نكون مؤيدا بظواهر تلك الاخبار
مضافا الى الشهرة والتداول بين الفقهاء على حسب ما اشرنا ولا يخفى على المتتبع المتأمل من ان فقهائنا رضي الله عنهم
يعتمدون على ظنونهم في مقامات اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من غير ان يكون على
حجية ذلك الظن اجماع قطعي او اية او حديث ومن غير اشارة منهم على ماخذ حجية ذلك الرجحان نعم لا
يعملون بالقياس وما هو مثله مما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالنجوم
والرمل وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون
وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت واحتج صاحب المعالم وغيره على حجية اخبار الاحاد
من ان باب القطع في غير الضروريات منسد والطريق منحصر في الظن فلابد من كونه حجة الى اخر ما ذكره وحاصله ان الاجماع
واقع على اشتراكنا مع الحاضرين في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الانور الى يوم القيمة وكوننا مشرعين به
وغير امته بعض بديهيات الدين وما اجمع عليه المسلمون وما ظهر من التواتر وسد باب اليقين بتفاصيل تلك قطعي
وجداني لان المعلوم بالضرورة او الاجماع ليس الا امرا اجماليا وهو قدر مشترك بين خصوصيات لا بد من اعتبارها
حتى يتحقق ذلك الاجمال ويتعين ذلك المشترك بصورته حكم الشرع بالنسبة الى افعالنا مثلا نعلم ان الصلوة
واجبة علينا لكن موقوف كل واحد من اجزائها وشرائطها ومصححاتها ومبطلاتها واحكام الشك والسهو وغير
٢٠ ذلك مما لا يحصى كثيرة وكتبها الفقهاء من اول الفقه الطهارة الى اخر كتاب الصلوة انما يكون باخبار الاحاد وظواهر القرائن
او الاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرهما مما هو معلوم وقد فصلنا بعض تفصيله في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار وبالجملة ارتفع
اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع اليقين بالمرة وتحقق بحماع يقيني على اعتبار خصوص ظن بعينه اعتباره في تحقق
الشرع لنا غير معلوم ومن اراد البسط فعليه بالرجوع الى الرسالة ومع ذلك نحن نعد محسوس ان المدار الان على الظنون والبناء
انما هو عليها ما حضر الذي ينكر كل ظن للمجتهد ليس مداره الا عليها وان كان ينكره باللسان وما ظهر في زماننا وورده وحيد
عصره على صاحب المعالم بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به بالضرورة او الاجماع
يحكم وما لم يحصل يحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه
لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن للعلوم الحجية ففيما انتفى الكل الا ان يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لان الاصل
المذكور يفيد ظنا حتى تعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد وبجلادة وبويده ما اورده النراقي على اتباع الظن انه غير
ملخصا لما عرفت من ان الضروري او اليقيني امر مجمل لا ينفع ولا يغني بل لو بنينا على القدر اليقيني ورفع اليد عما سواه بالبناء
على اصالة البراءة ليحصل فقه وشرع يجزم الكفار انه ليس شرع نبينا صلى الله عليه وآله فضلا عن المسلمين ويتيقن جهلا ان الشرع
بالنسبة الينا غير مقصور على ذلك مضافا الى الاجماع في اشتراكنا مع الحاضرين في التكاليف واعتبار المخفي حيث
وايضا اصالة البراءة انما نسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي يقيني واما مع الثبوت فلابد من الاعتناء والاتيان
بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرضى بالبراءة الاحتمالية ولا يكتفي في تحقق الاطاعة الواجبة بمجرد

وكرنا

حجيته

احتمال

٤١

احتمال الاتيان بما هو المطلوب فكيف يرضى بالبراءة الوهمية اي الظن بان المطلوب ليس هذا لحصول الظن بكونه المطلوب
غيره او ان يزيد عليه فالعقل يحكم بالعقاب بمجرد الترك لحكمه بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على الفعل سلمنا لكن
لا نسلم حكمه على العقاب سلمنا لكن لا نسلم كون حكمه على سبيل اليقين والالتزام والاتيان بجميع المحتملات في جميع الاحكام
يؤدي الى الحرج المنفي بل ربما لا يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى او لا يمكن الجمع مثل ان المال اما لزيد او لعمرو وكذا
الزوجية وامثال ذلك وايضا الفقهاء من كتاب الطهارة الى الديات اجمالية وظنية تفصيلية فلو لم يحكم بالظن فلا بد
من ان يحكم بالوهم بان الموهوم هو حكم الله تعين ان ما هو الظن انه ليس حكمه تعالى هو حكم الله لان الظن او حصل يكون
خلافه الوهم فلو لم يعتبر الظن لزم ان يعتبر الوهم بان يقول هذا حكم الله مع ان الظاهر انه ليس حكم الله وتحكم
العمل به مع ان الظاهر من الشرع انه لا يجوز العمل به وانت لا ترضى بكون الظن حجة وجعله حكم الله الظاهر بل والعمل
لا نزاع في العمل بالاصل فكيف ترضى بالوهم والى ما ذكرنا اشار العلامة في النهاية انه لو لم يجب العمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان والجواب عن ذلك بان الاخباريين يوجبون العمل بالمقطوع
والا فالتوقف او الاحتياط فيه لان انسداد باب القطع بالبديهة والوجدان من جهة سند الاخبار ومتنها
ودلالتها وتعارض بعضها مع بعض اخر ودليل اخر وعدم قطع بالعلاج الى غير ذلك مما ذكرنا في الرسالة وبيننا
مشروحا وقولهم انه شبهة في مقابل البديهة ولو تيسر القطع لكان المجتهد من ايضا لا يجوزون العمل
بالظن بل مع الظن الاقوى لا يجوزون الظن الاضعف فضلا عن العلم وايضا جريان الاصالة البراءة في العبادات
محل نظر لانها توقيفية موقوفة على النص وعلى تقدير تسليم الجريان به محل تامل بل فاسد واما المعاملات ففي
كثير من المواضع لا يتاتى الاصل مثل كون المال لزيد او لعمرو وكذا الزوجية الى غير ذلك مع ان صحة المعاملات حكم
شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي عدم الصحة حتى ان الاصل البراءة ايضا مانع عن الصحة فكيف يمكن
التمسك بها في المعاملات والحكم بصحتها وقد كتبنا رسالة في هذا الموضوع من اراد حق التحقيق فليلاحظها في اصالة
البراءة انما تنفع غير ما اشرنا مع ان غالب احتياج الناس الى امثال ما ذكرنا وايضا اصل البراءة ظني كما عرفت
وقطع العقل بعدم العقاب محل تامل من بين العلماء واتفق مواضع خلاف ذلك ادلتهم النقل بل وحكموا بالمنع
عقلا ايضا وان كان الظاهر خلاف ذلك لكنه ظاهر وظن وان كان قويا سلمنا القطع لكن لا نسلم في موضع لم يتحقق
الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب والضرر اليه
مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح فاذا كان الراجح عنده ان السيد الذي كلما امر وكلف كان
راجحا البتة انه امر بكذا او حكم بكذا التكليف يرضى بترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة لا نسلم القطع في امثال ما نحن فيه
بل ولا الظن ايضا سلمنا لكنه ظن وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء
ولذا عرفوا الاجتهاد والمرادف للفقه بما عرفوا بل ومن البديهيات والمحسوسات حتى ان خبر الواحد الذي هو العمدة
في اساس الفقه نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل وكونه العدم من ضروريات مذهبهم حتى ان الشيعة كان
يستهجن التعبد به واهل السنة في كتبهم الاصولية نسبوا المنع عنه الى الشيعة ومن تتبع كتب متقدمي فقهائهم
يكشف عن صحة النسبة واكثر فقهائنا القدماء ايضا وربما يظهر ان المحدثين من الشيعة كانوا يرون الجواز وكيف كان

بوجوبه

يحصل اليقين باجماعهم على الحجية وعلى تقدير التسليم كان شرايهم مختلفا في اعتبار ما هو الحجة فلا يظهر ان الجميع عليه
بيننا اي كان ثانيا واما عدم الاختلالات والاحتمالات المنافية للقطع حاصلة فيه بحسب المتن والدلالة والتعارض
فاكثر من ان يحصى ومن تامل في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار يحصل له القطع بما ذكرنا ولا يبقى له طريق لا توهم الخلاص
على صاحب المعالم وغيره من الفقهاء مع ان ما ذكرنا في المقام اشارة كافية للعاقل فضلا من الظن بتحصيل القطع
بعدم جواز جعله حكما شرعيا كما اشرنا ومنها ما يحصل الظن بعدم جوازه مناطا للحكم الشرعي للظن بكونه اجنبيا بالنظر
الى الشرع واخذ الحكم منه كما ان الحكم بالرمل والجفر والنجوم ربما يحصل القطع بكونه اجنبيا والى ما ذكرنا
الفقيه لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى الظنون التي يحصل القطع او الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما يحصل الشك
قال استاذ الكل رحمه الله الاستصحاب حكم في زمان لوجوده في زمان سابق وهو قسمان شرعي وغيره فالاول
مثل ثبوت نجاسة ثوب في زمان والثاني ثبوت رطوبة ثوب في زمان فذهب بعضهم الى حجية القسمين و
بعضهم الى حجية القسم الاول والظاهر عدم حجية القسمين لعم الظ حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل
شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا تحديد فاذا
حصل ذلك الحكم يلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود مزيله ولا الحكم بنفيه بمجرد الشك والدليل عليه امران
الاول اذا كان الشارع امر بشيء مثلا الى غاية فعند الشك بوجودها لم يمتثل التكليف ولم يحصل الظن بالامتثال
فلم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء التكليف حال الشك ايضا والثاني ما ورد من ان اليقين لا ينقض بالشك
فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرت كذا يدل على حجية ما ذكر القوم قلت الظ من عدم نقض اليقين بالشك
انه عند التعارض لا ينقض به والمراد من التعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك فحل يتوجه عليه
ان الاستصحاب عند القوم ليس منحصرا في الحكم الى الغاية والزمان وكون الحكم لا يحتاج في بقائه الى المؤثر لا ينفي كون
الدعوى ومحل النزاع خصوص الاول بل قد اشرنا الى انا لم نجد في كتبهم الاصولية والاستدلالية الفقهية
حكما انيا يكون ثمرة نزاعهم ولا اشارة اليه بل الذي وجدنا كون محل نزاعهم هو ما اذا تغير على الحكم احد حالات
احوالها موضوعه فحصل الشك بالبقاء بسبب خصوص التغير وانه لولا التغير لكان البقاء باقيا على حاله
فتنبع تجده والمراد من الانات وجد الحكم في ان وجوده من دون بقائه اذ سلمنا كون الانات ايضا داخلة في دعويهم
لكن التخصيص بالانات واخراج ما اشرنا اليه كما يظهر من كلامه فيه ما فيه ثم ان الدليل الذي استدل به هو
عبارة عن الامتثال الاحتمالي غير كاف بل لا بد من الظن به والخروج عن عهدة التكليف وليس هذا من الاستصحاب
في شيء ولا خصوصية له بالشك الذي ذكره بل الشك بأي نحو وقع في مقام الامتثال يضر ولا بد من العلم باليقين
او الظن حتى يصدق في العرف انه اطاع وامتثل لان الاطاعة واجبة قطعا والمرجع فيه هو معرفته ومعدمه لا
الوقف وهو المحكم فيه ثم انه معلوم ان هذا الشك في الامتثال منشاؤه ان التكليف الثابت وقع فيه اجمال
واحتمال لا بد في مقام الامتثال والخروج عن العهدة من ارتكاب جميع الاحتمالات التي ترفع اختلافه ذلك الاجمال
والاحتمال بالخروج عن العهدة وصدق الامتثال وهذا بعينه ما ذكره صاحب المعالم في مقام اثبات حجية ظن
المجتهد وخبر الواحد وما اعترض عليه الوحيدية بان اصل البراءة يكفينا ويغنينا عن العمل بالظن فكيف في المقام

لم يتمسك

لم يتمسك باصل البراءة بل اوجب تحصيل الظن والعلم به وايضا هذا كما تعيد دليلا لمطلوبه واستغنى به كذا يعيد دليلا للحجية
الاستصحاب القوم وان فرض كونه في الانات لان مع الشك في البقاء واحتمال البقاء وعدم البقاء كما هو مفروض المسئلة
لم يمتثل التكليف ولم يحصل الظن بالامتثال فلم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو
المطلوب ثم ان ما ذكره في منع دلالة الاخبار على مطلوب القوم قد عرفت فساده من ان مطلوبهم وثمرة نزاعهم ليس
الحكم الانات بل الحكم الذي يكون حكم شيء يوجب اليقين بالبقاء لولا الشك الحاصل من التغير الى حالة او العلة مع ان ما ذكره
من القيد دعوى بلا دليل ومحل تامل لان اليقين والشك لا يجتمعان ابدا فلا يتحقق بينهما تعارض كيف وخصنا فالمراد
اليقين السابق على حالة الشك او وقته والمفرد المحلى باللام يفيد العموم كما حقق في محله والعبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل كما حقق ذلك ايضا وايضا الالف واللام حقيقة في الجنس لان وضعه للاشارة والتعريف فاذا
دخل اسم الجنس به لا جرم يكون معرفا للجنس فيصير معنى ما ورد في الاخبار ان جنس اليقين لا ينقض بجنس
الشك فاي موضوع تحقق الطبيعة تحقق فيه عدم نقض اليقين بالشك ويؤيده الدلالة التاكيدية بلفظ
ابدا في بعض تلك الروايات ويؤيده ايضا ورود هذا المضمون في مقام التعليل لعدم نقض الوضوء وعدم نجاسة
الثوب الطاهر اذ الملائم العموم لما تناسب التعليل ويؤيده ايضا حجية الاستصحاب عند الفقهاء وظهور البقاء الاحكام
عند المتشرعة كما اشرنا ويدل على ذلك ايضا ورود هذا المضمون في الاخبار الاخر الظاهرة فيما ادعيناه
من العموم مثل ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر ع ان امير المؤمنين عليه السلم علم اصحابه في مجلس
واحد اربعمائة باب قال ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه خاله
العلامة في البحار في باب من شك في شيء من افعاله وفي الخصال بسنده عن الصادق عن امير المؤمنين ع
هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه راى رسالة
قديمة مفردة فيها طريقين الصحيحين في احدهما البرقي مكان محمد بن عيسى وفي الاخر مشاركا له في القاسم
ابن يحيى عن جده عن ابي بصير ومحمد ابن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم باختلاف يسيرة وفيها هكذا
من كان على يقين فاصابه ما شك فيه فليمض ايضا ورواه فيه عن تحف العقول ايضا مرسلا ثم قال اصل هذا
الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني وذكر كثير اجزاء
متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى كلامه اعلى الله مقامه قلت وان لم يكن مثل هذا
الخبر صحيحا في اصطلاحهم الا انه معتبر عندهم وحجة لاعتضاده بالقرائن المفيدة لغلبة الظن والجابرة
بما حاذكره هنا ومنها ما اشرنا اليه ومنها ما سنشير اليه بل المتاخرون ربما يكتفون بادنى من هذه المراتب
كما لا يخفى على المطلع باحوالهم في كتب فتاويهم واستدلالهم وقد بسطنا الكلام في تعليقنا على رجال الميرزا
نعم صاحب المدارك ره ومن وافقه من المتاخرين عنه ربما غفلوا او اخذوا غير طريقتهم في ابواب
ثبوت الفقه لان الخبر الصحيح قلما يتحقق سيما في المعاملات وبعد التحقق لا يكاد يسلم عن معارض ولا اصل

عنه هو الامر في غاية القوة بحيث لا يكاد يقاومه المرجحات الظنية ولذا اقتصر عليه في النهاية في مقام الترجيح والجمع ولذا فكلام
حكم فتاوى عن ... وما رواه زرارة في الصحيح عن احدهما ع قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين الى ان قال ولا ينقض
اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا
يعتد بالشك في حال من الاحوال وفيه قرائن مرجحة لما ذكرناه فتدبر وما رواه زرارة ايضا في الصحيح قلت فان ظننت انه قد اصابه
الى ان قال لا تعيد الصلوة قلت لم قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
بالشك ابدا فان التعليل بلفظ ابدا ظاهر فيما ذكرناه وما رواه عن عبد الله بن سنان في الصحيح قال سأل ابي ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير
الذمي ثوبي الى ان قال ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان
تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه فانه ليس في هذه الصحيح حكاية نقض اليقين بالشك حتى يدعى الظهور ثم اعلم انه لا يخفى ان الروايات
الظاهرة في حجية الاستصحاب غير منحصرة فيما ذكرناه تركنا الذكر خوفا من التطويل وظهور كثير منها بعد ما ذكرت فوجه كون الاستصحاب
حجة مطلقا واعلم ايضا انه اذا استحال موضوع الحكم لا يجري فيه الاستصحاب مثل انه صار الكلب ملحا والعذرة دودا والميتة
ترابا والدم ... دخانا ونحو ان لا يحترق بحيث صار رمادا او كذلك الانقلاب مثل ان ينتقل دم الادمي الى القمل والبرغوث
والبق و... ذلك من نظايره مما لا تمنع الموضعين لان النجس هو الكلب والعذرة والميتة لا الملح والدود والتراب وقس
على ما ذكر غيره وتأمل بعض المتأخرين في ذلك وليس بشيء ثم اعلم ان تغير الموضوع على اقسام منه ما يعلم ان الاستصحاب
معه يقينا ومنه ما يظن الجريان ومنه ما يشك الجريان ومنه ما يظن العدم ومنه ما يجزم بالعدم والشك في موضع تعارض الاستصحاب
استصحاب اخر ايضا ومنه او في قاعدة اخرى لكنه في الظن حجية مقصود منه ما هو منه او ضعف ولابد للمجتهد من ملاحظة ذلك والله
هو العالم بحقايق احكامه ورسوله ص والائمة عليهم السلام تمت رسالة في الاستصحاب ٢٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حاشيه آقا بر معالم

الحمد لله رب العالمين الذي شرح صدورنا بانوار معرفة معالم الدين وفتح مسامع قلوبنا بالاقتداء بالائمة المهتدين وهدانا
لاخذ اصول الاحكام من اهل الذكر عليهم الصلوة والسلام ووفقنا للتمسك بعروتهم الوثقى التي لا انقطاع لها ولا انفصام و
الشكر له جل شانه ان اوصلنا لهذه المرتبة السنية والدرجة العلية ولم يتركنا غافلين في وادي الجهالة والضلالة ولا
اهملنا حائرين في اودية العطالة والبطالة والصلوة والسلام الاكملان الاتمان الاطهران على النورين الانورين
واللؤلؤين الازهرين الصادع باعباء الرسالة وقطب رحى الخلافة والولاية وعلى آلهما الاطيبين ووصيي بهما
الانجبين فيقول راجي عفو ربه الغني ابن محمد اكمل محمد باقر انه سالني الولد العزيز بل الركن الحريز عبد
الحسين متعه الله بالعمر السعيد والعيش الرغيد حين قراءته على كتاب معالم الدين من تصنيفات خاتم المجتهدين
وافضل المتأخرين جمال الملة والحق والدين الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين علا مقعدهما وطاب مضجعهما ان اكتب
عليه ما يخطر بالبال مع تراكم الاهوال واضطراب الاحوال ورايت توفر رغبات المحصلين على تقديره وتحصيله وكثرة
اشتياقهم الى الاحاطة بتفاصيله ولم ار من رفع الحجاب عن وجوه خرايده وكشف النقاب عن استار فرايده ورايت

الناس قد اكتفوا بما فهموه من ظاهر المقال من غير اطلاع منهم على حقيقة الحال فاجبت مسئوله واسعفت مأموله راجيا منه
سبحانه ان ينفعه به وبقية ... وسائر المؤمنين انه رؤف رحيم جواد كريم وبالافعال الخ ان قلت من جملة الافعال فعل
المعصوم ع وهو حجة كقوله ع والعلم به في الاحكام الشرعية الفرعية فقه فكيف يخرج عن تعريف الفقه قلت فعله كقوله من جملة
الادلة التفصيلية والفقه ليس العلم بتلك الادلة بل الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن تلك الادلة ولهذا لا
يكون قارئ القران فقيها وان علم معاني الفاظه ما لم يعلم الحكم الشرعي منه وكذا لو علم مثلا قول الرسول ص بان غسل
الرجل واجب في الوضوء لم يكن فقيها بل يعلم انه صدر عنه لتقية اذ المراد بالجميع التهيؤ له اعترض عليه ان
التهيؤ معنى مجازي للعلم فلم استعمله بغير قرينة مع ان التهيؤ لا يناسب القيود التي ذكرت بعده للاحترازات ويمكن ان
نقول العلم المذكور في موقف العلوم اصطلاح في الملكة اعم من ان يكون بالفعل او القوة القريبة كما يقع في النحوي و
الصرفي والطلاق(؟) ونحوها وكذا المنطق والجوهري ونحوهما والمقام من هذا القبيل فاندفع الاعتراضان اما الاول فظ
واما الثاني فلان العلم اعم من ان يكون حاصلا بالفعل او القوة القريبة وبالنظر الى الحصول بالفعل احتاج الى القيود
الاحترازية وضعفه ظاهر اقول لا ضعف فيه بل هو حق وكثير مثل انا لو ظننت في افعال الصلوة او ركعاتها يكون
حكم الله يقينا البناء على الظن ومثل الولد يكون يقينا للفراش شرعا مع عدم اليقين بكونه منه واقعا ومثل كون
المال في يد رجل فانه شرعا نحكم بكونه منه ولذا يحلف عليه مع انه لعله لا يكون في الواقع منه الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة
قيل بان القطعيات ليست فقها ... الاجتهاد وفيها كما ينطق بحده لانه استفراغ الوسع في تحصيل حكم الشرع
بطريق الظن ... وعليه ان الفقه لا يتحقق في البديهيات اما النظريات فيتحقق فيه يقينا لان ادلة الفقه الاجماع
ونحوه من الادلة اليقينية وتثبت كثير من الفقه منهما والفقهاء يستدلون بجماعة الفقه قطعا مع ان المجتهد في الاجتهاد ومعرفة
للادلة والمفروض حصول الظن للمتحري يقينا فلم يبق للنزاع وجه لو كان الاجتهاد مجرد الظن مع انه شرط يقينا
وبه وربما يكون حراما لان العمل بالظن حرام بمقتضى الايات والاخبار وغيرهما فما لم يثبت الى اليقين لا يجوز العمل به فضلا
عن ان يفتي لغيره مع ان حكم الله حق من الحق والظن لا يجوز فيه الخطاء من الظن فكيف يكون احدهما عين الاخر ومع الاخر ما لم ينته
الى اليقين مع ان غالب القدماء كانوا يجوزون العمل بالظن في الفقه ومن جوزه لا يجوزه الا مع دليل لا شبهة ولا شبهة فيه
في كونه ... فقيها مسلم عند الكل فكيف يكون الفقه كله ظنيا وادلته ظنية مع ان القيد بالظن في تعريف الاجتهاد او الكلام
ناطقا بانه ظني فالتقييد بالعلم في تعريف الفقه يكون ناطقا بانه علمي لا ظني وهذا ايضا وجه الفرق بينهما والا فالجرم الاخبار
الاجتهاد وربما يعبرون عنه بخلاف الفقه ولو حصل ان الاجتهاد ليس مجرد الظن بالاحكام الشرعية ما لم ينته الى اليقين بكونه
حجة شرعا لما عرفت من عدم اعتباره شرعا بل وحرمة العمل به ما لم يكن له دليل يقيني واين هذا من الاجتهاد الا اعتباره
شرعا بل غاية اعتباره بل وجوبه فكيف يكون حراما وحاصلا من مجرد الظن بل الى حصل منه ليس الا خصوص
ظنون دليلها وهي قولهم هذا ما حصل ظني وما كونه حجة شرعا حتى يعتبر اجتهادا فهو يقيني قطعيا اذ لو كان
ظنيا يدور ويلزمه الدور او التسلسل فيلزم الدور او التسلسل يقينا فاي فايدة في القول بان المراد من العلم هو الظن او اعم منه

يا عزيز

عرفت ان الاجتهاد ليس مجرد الظن جزما بل الظن المستجمع لشروط كثيرة وينتهي الى اليقين بالحجية جزما والمقام توقيف
الاجتهاد بل الفقه لا على اي ظن حصل مع ان الشروط ايضا غير حاصلة من الادلة الظنية التفصيلية باجمعها فتعين
ان المراد من حصوله من الادلة الظنية ليس الا الحصول في الجملة وبواسطة المقدمة اليقينية لبداهة ان العلم لا يحصل
من مجرد الظن سيما اي ظن يحصل لاي شخص باي نحو فيصير التعريف في غاية الفساد لشموله بالا ربط له بالاجتهاد
ودخول غير المجتهد جزما فالحق ان المراد من العلم هو اليقين لان الفقه هو العلم دون الظن لان الظن هو الاجتهاد
كما ظهر وان كان الاجتهاد ايضا لا بد فيه من اليقين باعتباره شرعا فاعتقاد الفقيه بالنظر الى الحكم الله الواقعي
اجتهاد لانه ظان به وبالنظر الى الحكم الظاهري فقه وعلم لانه عالم به كما ان له اسامي اخر ايضا مثل انه قاض
بالنظر الى انه يرفع المخاصمة بين المتراضين اليه في الخصومة وحاكم شرع بالنظر الى مثل حفظ مال الايتام
والمجانين والغيب الى غير ذلك من الاسامي كما بينه في الفوايد ولكل اسم من تلك الاسامي احكام مخالفة
لاحكام الاسم الاخر او مغايرة لان الفقيه عمله بالادلة الحجية ولا يجوز للفقيه تقليده وبعد الموت يموت قوله بخلاف
القاضي فان حكمه باق الى يوم القيمة حتى على الفقهاء وغيرهم وعمله بالشهادة والحلف ونحو ذلك فتعين كون
المراد من العلم المعنى الحقيقي ولا محيص عنه قطعا وستعرف من المقاصد في جعل المراد منه الظن او ما يشمله الاول انه كيف
يطلق العلم ويراد منه الظن المذكور من دون قرينة والثاني يلزم دخول كل ظن لكل عامي مع عدم اجتماع ذلك الظن لرابط
الاجتهاد بل وعدم تحقق شرط غير تلك الشرائط فيه فيدخل غير المجتهد في تعريف الفقه والثالث ما عرفت من ان
الفقه عند المعرفين علم والاجتهاد ظن الى غير ذلك مما عرفت من الابحاث الكثيرة السابقة مضافا الى ان
علم الله والملائكة والانبياء ليس بظن يقينا فكيف يخرج من قيد كونه من الادلة التفصيلية ولو كان المراد من العلم هو
الظن كما ان من لم يجوز العمل بالظن من القدماء وغيرهم فقهاء اصطلاحا كما عرفت فيخرجون من التعريف لا ريب
في الحقيقة اللغوية والعرفية لان اعلم ان المعتبر في عبارات الايات والاخبار هو اصطلاح الشارع والمخاطبين و
هو معلوم يقينا في غالب الالفاظ كالقيام والقعود والارض والسماء الى غير ذلك فلا يحتاج الاصول عنه
لاتحاد المعنى في اللغة والعرف العام والعرف الخاص واما اذا لم يتحد المعنى بان يكون في اللغة معناه مغاير المعنى
العرفي فحينئذ يقع الاشكال في ان نعلم ان مراد الشارع هو اللغوي او العرفي سواء كان العرف العام كلفظ الدابة فانه
في اللغة بمعنى ما يدب وفي العرف ذات القوائم الاربع او الخيل ومثل لفظ الغناء وغير ذلك مما يكون معناه اللغوي
مغاير العرف او كان العرف الخاص اي عرف المتشرعة للاسلام مثل لفظ الصلوة والزكوة والحج وغير
ذلك فاحتاج الاصول الى البحث والتحقيق بان المعتبر هل هو اللغة او العرف وصاحب المعالم ره لم يتعرض
للبحث عن الاول وتعرض للثاني وهو انه هل الحقيقة الشرعية موجودة ام لا غير جميل ان الالفاظ التي عند
المتشرعة حقيقة في غير المعاني اللغوية هل صارت كذلك بوضع الشارع فيكون في عبارة الشارع عند التجرد عن

القرينة

القرينة هو المعنى الجديد لانه ما وضعه الا لان يفهموا اصطلاحه او لم يكن بوضع الشارع بل الشايع كان تكلمه على طريق
الاصطلاح القديم كما قال الله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه مضافا الى الاستصحاب بعد الاستقراء فان
الشرع كان تكلمه فيها بالاصطلاح القديم لا يحصى عددا ومن غير تجنيبه بالعربية ليس الا القطرة بالقياس الى البحار و
انما صيرورتها حقايق في المعاني الجديدة فانما هي بعد الشارع وفي اصطلاح خصوص المتشرعة والثمرة معلومة كما
يصرح به المصنف ره واما النزاع في العرف العام فقد ذكره المحققون في كتب الاستدلال واختار الكل منهم العرف
وقدموه على اللغة ولعله لما يظهر لهم من استقراء كلام الشارع كما ستعرف في بحث الحقيقة الشرعية فالظاهر من
ان الظاهر ان التغير الى العرف العام كان قبل زمان الرسول صلعم لا بعده اذ يبعد تغير عرف العالمين في مدة
القليلة من دون ظهور ونزاع له بل مع ظهور العدم فتامل وههنا نزاع اخر وهو بان يكون اللفظ له معنى في اصطلاح
البلد الشارع ومعنى اخر في اصطلاح بلد الراوي كالرطل ووقع النزاع في ان الشارع هل كان تكلمه على
اصطلاح بلده او على اصطلاح بلد الراوي وربما يرجح الاخير لما يظهر من الاخبار قوله في تحرير محل النزاع
مقتضى كلامه ان ههنا نزاع واحد وهو الذي ذكره ان مجموع هذه الالفاظ التي عند المتشرعة في امثال زماننا حقيقة في
غير المعنى اللغوي والعرفي العام هل بوضع الشارع صارت كذلك ام بعد زمان الشارع من غير فرق بين الشارع الواقعي اعني
الله جل شانه او الرسول صلعم والائمة ع وكذا من غير فرق بين لفظ ولفظ مع ان المشهور عند الفرق بين الرسول والائمة ع
سيما الصادقين ع ومن بعدهما لانهم يقولون حالهم حال المتشرعة في صيرورة الالفاظ المذكورة حقايق في زمانهم
واصطلاحهم وانما النزاع في كلام الله وكلام الرسول ومن بعد الرسول ايضا الى زمان الصادقين ع والبعض صرح من
القائلين بالثبوت منا بعدم صيرورة مثل السنة والكراهة ونحوهما حقايق في زمن من الزمان الرسول ص والائمة ع
واصطلاح واحد منهم في المعنى الجديد بل بما هو في كلام القدماء ايضا بانه لم يظهر صيرورتها حقايق في المعنى الجديد
فيه فوقع التفصيل بين الالفاظ عندهم بان بعضها صارت حقايق حقيقة في المعنى الجديد في زمان الشارع كالصلوة
والصوم ونحوهما وبعضها لم يصر كذلك الا في زمان المتشرعة كالسنة والكراهة ونحوهما والحاصل ان جماعة من الفقهاء
يفصلون بين الشارعين وجماعة بين الالفاظ وجماعة يفصلون بينهما جميعا فالاقوال صارت كثيرة لا انها قولين فقط
كما يظهر من المصنف ره وصاحب المدارك ايضا كما ستقول والتعليم يظهر منه ان القائل بالحقيقة الشرعية اي شي يدعي
ايدعي ان الشارع عندما نقلها صعد المنبر ونادى الناس باني غيرت الفاظه كذا وكذا من المعنى اللغوي او العرفي العام
الى معنى جديد هو اصطلاحي فلا بد ان تعرفوه حتى تحملوا اللفظ مجردا عن القرينة على المعنى الاصطلاحي متى وجدتموه
كلامي ولا بد ان تضبطوا الكل وتحفظوه كي لا تزلوا فنقلوا او المتشرعة اتفقوا على حفظ موقع تلك الالفاظ و
حفظها كما فعلوا بالنسبة الى سورة الحمد للصلوة بل الاهتمام في ضبط هذه الالفاظ يكون اشد للاحتياج
الصلوة وجميع العبادات وغيرها اليها فلا شك في فساد هذا الاحتمال قطعا لعدم معلومية هذه الالفاظ
وعدم وصوله الى الان فضلا عن معلومية الوضع من الشارع وقيل ان الشارع من اول الامر استعمل مجازا الا انه من غلبة
الاستعمال صارت حقايق في زمن الشارع واصطلاحه كما سيصرح به المصنف وجعله احتمالا وهذا ايضا فاسد لعدم
معلومية تاريخ النقل ولا تاريخ صدور الاخبار في انها في زمان الشارع صدر فيحصل ثمرة النزاع الترديد لم

يحصل

ربما يظهر منه ان الشارع نقل من اول الامر وافهم النقل بالترديد بالقراين وبعد ما فهموه استعمل اللفظ بغير قرينة
وقبل ذلك لم يستعمل بغير قرينة وهذا الاحتمال ايضا لا يخلو عن غرابة شديدة مع ان الله تعالى قال وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه وربما صدر عن الرسول والائمة ايضا امثاله مضافا الى الاستصحاب والاستقراء الذي يقتضي ان يكون المفهوم
منه هو لسان القوم مطلقا مع ذلك كيف يتحقق الكل في فهم النقل والوضع من غير تأمل وتزلزل ومن البديهيات
شدة الاختلاف في الافهام والاستنباطات والمحدثات والتي اتفق في الفهم ومع ذلك لم يظهر منهم هذه الحادثة
العجيبة اذ لو صح هذا لكان العادة تقتضي كون الامة في ذلك الزمان ينادون باعلا صوتهم بانه نقل كذا الى كذا واصطلح
كل فلا بد ان جميعا بعد هذا يحمل تلك الالفاظ الخالية عن القرينة على المعنى الجديد ويوصي بعضهم بعضا بذلك ويتعاهدون
ذلك بينهم كما تقتضي العادة وغير خفي عدم الصيرورة كذلك قوله بان فهمها لهم وان بالترديد بالقراين في الظاهر ان حجتهم
الاستقراء بانه يتتبع تضاعيف الاخبار يظهر كون هذه الالفاظ حقايق في المعاني الجديدة مثل ان الشارع بمجرد
اطلاق هذه الالفاظ كان المخاطب يحمله على المعنى الجديد ويذكر ما يختص به مثلا كان السائل يسأل عن الصلوة من غير
قرينة اصلا فيجيب الشارع بما هو من احكام المعنى الجديد وخواصه وربما يكون الامر بالعكس وربما ينفي المعنى الجديد ويثبت
غيره مثل انه ص قال ما صلى عليه بل دعى له جوابا لسؤال ام سلمة ان الناس يقولون ان رسول الله ص صلى على النجاشي وهو
مات بالحبشة الى غير ذلك من امثال ما ذكرنا فادعى المستدل حصول القطع او الظن بكون اسامي المعاني الجديدة من جهة
الاستقراء فلم يفهموا مراده وجعلوا دليله ما ذكره المعتبرة فانه مأخوذ من شرح مختصر العضدي فان الحاجبي لم يدع الا
مجرد القطع المذكور فلم يتفطن العضدي بمراده وظن انه مجرد مصادرة فادخل في الدليل فرد له ثم انه لم يكن الا بتصرف
الشارع وليس عندنا احاديث عن الرسول ص بل احاديثنا عن الائمة ع عن الصادقين ع ومن بعدهما غالبا ولذا اختار
المحققون الثبوت في زمانهم ع والمصنف لما اعتقد الخفاء في الثبوت فيما ذكره والاحتياط وضوح فساده اختار القول دليل
بالنفي مع اعتقاده في دليل النافي ايضا ولعل اختياره من جهة اصالة البقاء لكن سيجيء انكاره حجية الاستصحاب وصاحب
المدارك ره وبعض فوايد بنوا على عدم الثبوت مطلقا حتى في احاديثهم ع ويصرحون ايضا بذلك ولم يفصلوا بين ان غيره
اصح مع ان صاحب المدارك ايضا صرح بعدم حجية الاستصحاب قوله بالترديد بالقراين اقول هذا موقوف على ان
يكون الشارع خاطب كل واحد واحد من الحاضرين في كل واحد واحد من الالفاظ بترديده ويكرر في المخاطبة كل واحد واحد
منها الى ان يحصل الوثوق بانه نقل ووضع للجديد بعد ما علم منه هذا الوثوق والفهم شرع في الخطاب معه من غير قرينة
في هذا اللفظ الجديد وهذا فاسد جدا لنهاية التفاوت بين المخاطبين في المباشرة مع الشارع والمصاحبة والمكالمة
والمخاطبة ونقل الحديث منه وشدة الاختلاف والاحتياج الى معرفة حكم شيء وكمية الحاجة وكيفيتها وكيفية
التعبيرات والاستعمالات وكيفية التحدس والتفرس وربما لا يحصل لهم التحدس والتفرس في مثل المقام الى
انه عرب كغيره من العرب لغة العرب كغيره ممن هو عرب يستعمل اللفظ في المعنى اللغوي الحقيقي والمجازي لان المجازات
ايضا عرفي بل مجازات العرب اكثر من الحقايق كما هو ظاهر على الفطن بل ربما يكون المجاز من الكثرة بحيث يغلب على الحقيقة
فيه مثل قولهم كما قال المحققون ما من عام الا وقد خص ويجيء في صيغة الامر ما ستعرف مع ان الظن
بقاء ما كان على ما كان وتعبر عنه بالاستصحاب وايضا الاستقراء يمنعه من البناء على النقل لان الظن يلحق بالاعم الاغلب

سيما

سيما بهذا الاغلب فان الالفاظ المذكورة في جنب غيرها مما نقول لا يكون الا مثل قطرة من بحر بل منه الى البحار مضافا الى
سمع من الله تعالى قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وربما سمع نظايره من الائمة مع ان كثيرا ما يرى ان الشارع استعمل
اللفظ الخالي عن القرينة وظهر من الخارج انه يريد منه المعنى اللغوي مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة بل ربما لا يخلو لفظ
من هذه الالفاظ عن ذلك مع انه يرى مثل لفظ العام استعمل في الخاص الى حد قالوا ما من عام الا وقد خص وتلقاه
بالقبول جميع الفحول ومع ذلك لم يصر حقيقة في الخاص اصلا وقس عليه نظايره وغير خفي ان محل النزاع من قبيل ما
ذكر لا من قبيل ما ليس هو من الخفيات الذين لا يعرفون اللغات مع ان عدد هذه الالفاظ الان غير معلوم لنا فكيف يعرف
صارت حقايق في المعنى الجديد في اول بعثة الرسول ص وفهم المخاطبون بتجدده له وتفرسهم في ذلك الوقت بل
المجتهدون الناقلون عن مقصرين اصلا بل معذورين البتة فكيف صار حال التفهيم الذي هو شرط التكليف
فيعود التقصير الى الشارع العياذ بالله لانه كان متمكنا من التبليغ بوجه خال عن المفاسد التي اشير اليها مع انه كان
متمكنا من عدم النقل والابقاء على حاله كما هو الحال في ساير الالفاظ التي لا تحصى كثرة بل لعله لا حد لها مع انه لا داعي
اصلا الى نقل خصوص هذه الالفاظ دون ما ماثلها بما هو كثير الحاجة الى التعبير بل ربما كان بعض ما يحتج كلما اشد
حاجة اليه مع انه من اين علم ان هذه الالفاظ الخالية عن القرينة انما استعملت في المعنى الجديد بعد تحقق الفهم المذكور
او لعله استعمل في المعنى القديم قبل ذلك بل هذا هو الاولى لما اشرنا كما عرفت مع ان جميع افعال الشارع انضبطت في
الكتب ونقلت في الافواه فكيف لم يشر احد الى وقوع هذه الوقايع العجيبة الغريبة مع ان العادة تقتضي في مثلها
بالشياع والتواتر بان المتحدس والمتفرس بعد الحدس والفراسة نال من غيره انه متى وقع له هذا الحدس في
الفراسة ايضا وكيف وقع حدسه وفي اي وقت حصل ابتداؤه واي وقت استقر ولم يبق له تزلزل قوله
لنا على الجواز الخ فان قلت انتفاء المانع خاص لا يقتضي انتفاء مطلق المانع بل انتفاء مطلق المانع ايضا لا يكفي بل لا بد من
المقتضي قلت ما ذكره ره بعد وجود المقتضي وهو تحققه لانه اما حقيقة او مجاز اذ لا كلام في الصحيح به ويبنى عليه فان كونه
حقيقة يكفي في الجواز والصحة لوجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي الا ان يكون قرينة صارفة ومعينة للمجازي مع وجود
العلاقة المصححة له فيتعين الحمل عليه وما ذكره وفاقا مبرهن عليه في موضعه فان قلت فعلى هذا كيف يتحقق النزاع اذ
وجد قرينة معينة بعد وجود العلاقة لتعين المعنى المجازي وان لم يوجد لتعين المعنى الحقيقي فكيف يكون النزاع قلت على تقدير
عدم جواز الجمع لا بد من طرح الخبر الذي وقع ذلك فيه او التأويل الذي هو مثل الطرح وعلى تقدير الجواز يصح الخبر
ويتعين العمل عليه هذا مع القرينة الصارفة واما مع عدم القرينة فهل يجب الجمع والحمل على الجميع بناء على ظهوره
فيه مطلقا او في التثنية والجمع او المنفي او لا يصح مطلقا فلا يجوز الحمل على الكل فالثمرة واضحة كوجه النزاع
الوحدة لما يتبادر في ذهن المخاطب ان المتكلم اراد من اللفظ واحدا من المعنى بخصوصه وان لم يعلم من جهة الاطلاق
اي عدم القرينة ذلك المخصوص وذلك لان اللفظ وضع لكل واحد بخصوصه والوضع تخصيص شيء بشيء
متى اطلق او احس الاول فهم الثاني فقط لكن هذا لا يقتضي ان يكون جزء الموضوع له فان كون شيء بخصوصه
موضوعا له من دون مدخلية شيء اخر فيه لا يقتضي الا كون خلاف الموضوع له جزء له ويكون الموضوع له هو نفس
الموضوع له مع كونه وحدة موضوعا له اي المجموع من حيث المجموع فيكون الموضوع له هو هذا المجموع لا الموضوع
له فقط فيصير الموضوع له جزء الموضوع له اذ لا شك في فساده مع لزوم التناقض لان الموضوع له هو هذا
المعنى من مدخلية شيء فيه فلو كان هذا جزء له لزم ان لا يدخل فيه شيء وان يدخل فيه وهذا هو التناقض وانه

ايضا عدم كون المعنى لا بشرط شيء خصوصية وموضوعاله ولا شك في كونه معنى له وموضوعاله فاذا استعمل اللفظ في الجميع
لم يكن استعماله فيما وضع له البتة لما عرفت من ان الموضوع له هو خصوص احد المعاني فاذا استعمل في الجميع لم
يكن مستعملا في الخصوص لكن هذا الاستعمال لفظ الكل في الجزء كما عرفت وليس ايضا استعمال لفظ الجزء في الكل كما يفهم — بيس
المصنف ره وليس ايضا من قبيل اطلاق لفظ واراده ما يسمى به فانه غير محل النزاع ففي محل النزاع لم يوجد علاقة
من علاقات المجاز فلا يصح كما قال بعض الباقون منع الانتفاء الحقيقة والمجاز جميعا بل لو سلمنا ما ذكره من علاقة
الكل والجزء وقلنا بان الوحدة جزء للموضوع له فبالغاء قيد الوحدة يصير استعمال لفظ الكل في الجزء لو اريد الجزء
لا الجزء مع معنى آخر ومعانيه وكانت كثيرة غاية الكثرة كالعين فانه ليس من استعمال لفظ الكل في الجزء بالبداهة
سيما ان يكون كل واحد واحد من المعاني يكون الوحدة جزء له لا يكون خاليا عنها البتة وبالجملة من البديهيات عدم
وجدان العلاقات المعتبرة في المقام فتامل ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد ما توهم غير واحد من المحققين من ان الوحدة
من عوارض الاستعمال لا دخل لها في الوضع معللا بان الواضع وضع اللفظ للمعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فيستعمل
في الوحدة تارة وفي الاكثر اخرى والموضوع له في الصورتين هو ذات المعنى وذلك لما عرفت من ان الواضع
خصص اللفظ لواحد من المعاني بخصوصها فاذا استعمل في غير الواحد بخصوصه يكون استعماله في غير ما وضع له
جزما نعم اذا استعمل في الواحد المخصوص بان اريد منه ذلك فقط لا الغير اصلا وان كان هو مع الغير يكون حقيقة
ايضا مثل اطلاق لفظ الخل على الخل الذي يكون ممزوجا بالعسل يكون حقيقة اذا اريد منه خصوص الخل منه
لم يرد شيئا من العسل معه اصلا وهو غير محل النزاع وتاويل بعض بالمسمى تعسف ثم لا يخفى ان لفظ التثنية والجمع
صريح في التعدد والتكرر ونص فيه وكل واحد واحد من شخصي الزيدين مثلا لا تعدد فيه اصلا بالبديهة فكيف يصير
اثنين وما لم يصير اثنين كيف يتحقق ليس هو واحد بل هو اثنان فالتكرر والتعدد لا بد منه في تحقق معنى الاثنينية
فلا جرم يكون كل واحد منهما باعتبار كونه مسمى وموضوعا له وامثال ذلك متعددا متكررا فيتعين كون المراد
المسمى بزيد ونحوه فكيف يكون تعسفا بل انكاره تعسف مع ان القياس في اللغة باطل عند القائل بالقياس
في الشرع ايضا مع انه قياس مع الفارق لان العلم تحقق تعدده معنا فان واضع العلم غير واضع لفظ
التثنية والجمع بل لا اطلاع له مع المشترك وبيان لفظ القرء الطهر والحيض على البدلية وكذلك القروء ونحوهما و
الاجماع واقع على ان المراد واحد منهما وان العدة اما ثلثة اطهار او ثلثة حيض لا غير الى ابطاله وقد
عرفت انه رجع الى ابطال اصل الاستعمال حيث لا يوجد قد عرفت عدم وجود العلاقة المصححة
ثم اين يجب التعدد والحال فيه ان المفرد اذا لم يكن متعددا اصلا فكيف يصير تثنية وجمعا الا ان يقول
بتعدد المفرد او كون التثنية والجمع بالنسبة الى غير المتعدد كما قلناه في الزيدين ونحوه لا انه ان يكون لحن
فيه ما عرفت من ان المراد لو كان نفس المعنى وان كان مع غيره فالامر كما ذكرت وان كان المراد ذلك المعنى مع
غيره بان يكون الغير داخلا في المراد والمستعمل فيه فهو غير ما وضع له جزما لان الموضوع له لم يكن فيه ذلك الغير
بلا شبهة الا ترى ان استعمال لفظ الكل في فرده مجاز جزما مع ان الاستعمال في القدر المشترك حقيقة جزما
ان الوحدة يتبادر وفيه ما عرفت من ان المتبادر هو احد المعاني بخصوصه وكونه جزءه غلط

جزءا مع انه لو كان جزءه لكان الموضوع هذا الجزء معناه من غير مدخلية شيء آخر البتة ولو كان هذا ايضا جزءه لزم
ان يكون له جزء آخر وهلم جرا فتدبر ليس هو الماهية لا في فيه ما عرفت من ان المعنى ليس الا الماهية لا بشرط شيء
وكون المهية بشرط شيء غلط جزما وفرق واضح بين ان يراد من اللفظ الماهية لا بشرط شيء وان كان متصلا او
ممزوجا بشيء آخر بل وان لم يوجد المهية الا بذلك الشيء ولم يتحقق الا به ولا يفهم الا منه مثل العمى والفقر
والجهل بالنسبة الى البصر والغنى والعلم وان يراد المهية مع شيء زايد عليها وامثال ما ذكر وغير ذلك
والتحقيق عندي ان فيه ما عرفت في المبحث السابق مضافا الى ان المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة
على ما استدل به المانع مطلقا وما اجاب به المصنف ره من ان هذا انما يتم اذا اريد المعنى الحقيقي اي المركب من
نفس المعنى وقيد الوحدة اما اذا الغى الوحدة صار المعنى مجازيا باستعمال اللفظ في جزء الموضوع له فلا يعانده
القرينة لانها تعاند المعنى الحقيقي لا المجازي وهذا فاسد لما عرفت من ان الوحدة ليس جزء للموضوع
له وان بالغاء قيد الوحدة لا يصير استعمال لفظ الكل في الجزء مضافا الى ان القرينة تعاند نفس الموضوع
له لا مع قيد الوحدة بلا شبهة فان قول يرمي يعاند نفس الحيوان المفترس لا الوحدة في الوجوب
انه لا يخفى ان صيغة افعل موضوعة لطلب الفعل ومعناها ليس الا ذلك الطلب فالوجوب ليس داخلا في معناه لان المعنى ليس الا
الطلب بعنوان عدم الرضا بترك المطلوب وليس هذا معنى الوجوب فحجة ومعنى الصيغة ليس الا الطلب مع عدم تجويز الترك
ونحوه والواجب ما لا يجوز تركه ومقتضى هذا الدليل الاول ان المولى اذا قال لعبده افعل فلم يفعل عد عاصيا وجه الاعتراض
صيغة — ان يكون معنى افعل مطلق الوجوب بل صيغة افعل من المولى لعبده والجواب ان في المقام نزاعين احدهما ان صيغة افعل هل
هي موضوعة لطلب خصوص العالي من الداني او اعم منه فيشمل الدعاء والسؤال والالتماس ايضا لان الطالب ان
كان عاليا والمسؤول دانيا فهو الامر وان كان عكس ذلك فهو السؤال وان كانا متساويين فهو الالتماس والنزاع الثاني
ان الطلب في فيهما هل هو مجرد الطلب ام بعنوان عدم الرضا بترك المطلوب ام مع الرضا به الى غير ذلك مما ذكره المصنف
والمصنف اختار في النزاع الاول كونها حقيقة في الامر للتبادر ومن الاطلاق ولا عبرة في مقام الالتماس بعد قول افعل من غير امر
وامثال ذلك من العرب وفي الفارسية كسان ... وامثاله ولهذا استدل بالدليل المذكور لان المولى انما يكون
عاليا مع ان كلام الاصوليين انما هو في اوامر الله تعالى والحجج وهم في اعلى درجة العلو ولم يقل احد بالفصل بين العالي والداني
فمراد المصنف ان صيغة افعل موضوعة حقيقة في طلب العالي من الداني بعنوان عدم تجويز الترك ولما كان عدم تجويز
الترك من العالي الواقعي يوجب عدم تجويز الترك واقعا عبر عنه بالوجوب تنبيها على ما ذكرنا ولذا استدل بما استدل و
اعترض عليه بانا لا نسلم الذم وعد العصيان بمجرد نفس الصيغة بل لعلهما من جهة القرينة الظاهرة في عدم تجويز الترك
مثل العطش عند طلب الماء والجوع عند طلب الماكول وامثالهما والجواب انا نرى الذم وعد العصيان بمجرد
قول افعل من دون اطلاع على نفس المطلوب اصلا فضلا عن الاطلاع على القرينة المذكورة مع ان العقلاء يذمون بالترك
معللين بان المولى قال لك افعل لم ما فعلت وامثال ذلك من دون اشارة الى القرينة اصلا ولو كان السبب هو القرينة
لكان اللازم التعليل بالقرينة خاصة من دون مدخلية القول المذكور مع انهم لا يشيرون اصلا الى القرينة فضلا
عن جعل العلة خصوص القرينة ولا يخفى ان الدليل انما هو في صورة يقول المولى قم الآن فافعل كذا وامثال ذلك
مما يفيد الفورية لما سيجيء من ان الامر لا يقتضي الفورية ولذا لو قال العبد افعل الآن والله عند عدم القرينة على الفورية

وكذا الحال لو قال ... [illegible]

ولا يقوم ذلك الوقت لا يعد عاصيا او ان لم يظهر من المولى امارة الفورية فتدبر فان هذا الاستفهام ليس على حقيقة
اقول لا يخفى ان عدم كون الاستفهام على حقيقته لا يقتضي كونه للانكار لاحتمال كونه للاقرار بسبب الترك حتى يعاقب عليه باللعن ونحوه
ايضا كما في اذ يجوز العصيان لا يقتضي ذلك فكيف يكفي على مجرد الترك ويشهد عليه ما في بعض الايات من قوله تعالى فاستكبر وكان من الكافرين
ونحو ذلك مما هو ظاهر في كون ذلك من جهة نفس الاستكبار حيث قال تعالى في اول الامر فاستكبر وكان من الكافرين من دون وساطة مجرد
ترك دلالة المعنى ايضا فتامل جدا سلمنا كونه للانكار ولا يلزم منه كونه لمجرد الترك بل للاستكبار كما نطق به الايات
لا من لمذهب الخارج اقول هذا الوجوب ايضا ليس فقط لعدم العقاب بترك الاعتناب فيه كما نظهر من قوله تعالى ان تصيبهم الامر
فتنة او عذاب اليم اذ غاية ذلك بان من لم يحذر لا يصيبه ما ذكروا وان اصابه ما ذكر انما هو من جهة مخالفة امره
فلو كان الامر بالحذر واجبا لكان على تركه عقاب اخر على التعيين فتعين كون هذا الامر ارشاديا والامر الارشادي ليس للوجوب
بل على الاستحباب كما هو مسلم سلمنا لكن لا يلزم تعيين العذاب الاليم الاخروي وفيه من الفتنة الدنيوية اذ لا نسلم كونها عقابا
على الترك بل لعلها من الحوادث الزمانية والافات الفلكية فتعلم لاجابتها تجنبها امر الرسول بل الظلم وذلك على الاصح سلمنا لكن
لعله من جهة الاعراض الذي دل عليه كلمة عن كما اعترف به والاعراض عن الحكم الشرعي حرام وان كان اباحة فضلا عن الندب التخويج
سلمنا كونه لمجرد الترك لكن يصح التحذير عما يحتمل الضرر بل هو اولى بالتحذير مما يتعين ضرره فلو كان يخالف امره من
معذبا قطعا من جهة كون العذاب على الترك ماخوذا في معنى افعل فلا يناسبه الامر بالحذر عن ان يصيبهم العذاب بل كان
ان اوقع في مخالفة امره العذاب البتة فلا يكفي الحذر لكونه معذبا فحينئذ بقي على مخالفة امره العذاب قطعا فلو صح
التحذير عن المحتمل لم يدل على كون الامر حقيقة في خصوص الوجوب لاحتمال كونه مشتركا بينه وبين غيره كما قال به القائلون
بالاشتراك لفظا مع ان الاصل والظاهر عدم تحقق الجزم فلا يعارضه اصالة عدم الاشتراك والمجاز لما سيعرف وعلى التقدير
المعارضة لم يتحقق الاغلبية بل يتعين الاشتراك المعنوي وهو ايضا قابل للتحذير عن احتمال الضرر اذ ربما كان في
ترك مطلق احتمال ضرر ربما وهو من متعين في كونه العذاب بل الفتنة ايضا تحمل على حسب ما نحوه فتدبر … وا
لا نحو انه لو تم ما ذكره لزم ان يكون الفعل حقيقة في الوجوب اي شخص يكون القايل وبالنسبة الى الشخص وان لم يكن امر الامر
قال واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون دون غاية في القايل … بانه العاص يقول لله انه فتامل مع ان الحديث الضعيف المصرح
بوجوب شيء لا يكون حجة فضلا عن ان يقال افعلوا فيقين كون الذم على ترك الركوع لا الترك صيغة افعل ونحوه كما هو واضح
سواء قلنا بان المراد ركوع الصلوة او الخضوع والانقياد مع ان مثل هذا الذم يكون مخصوصا في خصوص الوجوب
محل تامل سلمنا لكن احتمال القرينة يكفي كما هو مذهب القايل بالاشتراك مع ان الظاهر من قوله تعالى بعده ويل يومئذ
للمكذبين انه يكون عدم ركوعهم من جهة التكذيب فتامل ليقاله تم اقول فيه نظر من وجوه الاول ان هذه
الحالة انما حصلت للمصنف بملاحظة مجموع ما صدر منهم من الاخبار الكثيرة غاية الكثرة البالغة الى حد اورث علما او علما
من التزلزل وهو من اليقينيات ان كل شخص شخص من روايات الاخبار لم يكن يشك المصنف في حصول هذه الحالة لم تتبع
مجموع الاخبار المذكورة من حيث المجموع بل العلم لم يحصل له ملاحظة جزء منها فضلا عن المجموع كما هو واضح فكان الامر
مجرد صيغة الامر منهم سوى الوجوب بمقتضى الادلة الدالة على كونه للوجوب كما هو الحال في سائر الفاظهم وعباراتهم
وكذا الاوامر … وهو من اليقينيات ان العبرة بفهم الراوي وانه هو الحجة لانه المخاطب لا فهم غيره سيما بعد الازمنة
الكثيرة والاختلافات والاضطرابات الشديدة وثانيا ان صيغة العام استعملت في الخاص الى ان اشتهر عند الجميع

القول

القول انه ما من عام الا وقد خص وتلقوه بالقبول وجمع منهم جعل ذلك سببا لعدم بقائها على الحقيقة وعدم الوثوق
سيجيء عن المصنف تصريح بعدم التزلزل فيه وانها باقية على حقيقتها لتبادر العموم فكيف في المقام اختار التزلزل وعدم البقاء
على الحقيقة مع انه لم يشتهر انه ما من امر من الائمة ع الا وهو مستحب ولم يقل احد به فضلا عن تلقي الكل بالقبول والثالث ان
الاخبار المروية لنا كذا ان يكون كلها الا غير ما تاويل وتوجيه او رد ولم يصر سببا لارتفاع الوثوق منها بل هي باقية على حجية
ظواهرها عند المصنف وغيره من المحققين في غاية الوثوق فعدم ارتفاع الوثوق في المقام بطريق اولى لما لا يخفى
الرابع تتبع تضاعيف اخبارهم يكشف عن بقاء اوامرهم على حالها كاوامر غيرهم مثل قول الصادق ع لهشام ابن الحكم اذا
امرتكم بشيء فافعلوه وقول زرارة انما قال الله تعالى لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا الى غير ذلك من الاخبار كما لا يخفى على المطلع الخامس
ان الفقهاء منا القدماء والمتاخرين لم يفرقوا اصلا بين احاديث الائمة ع والقران واحاديث الرسول في الاوامر وكونها
حقيقة في الوجوب البتة سواء فيها واجمعوا على الحمل على الوجوب كما صرح به السيد ره في احتجاجه ووافق المصنف ره وبعض من
اليقينيات عدم تفريق احد من القدماء بين اوامر الله ورسوله والائمة بلا شبهة وان البناء كان على عدم الفرق في جميع
الاعصار والامصار بلا خفاء واستقرار السادس ان اكثر اللغات مجازات وان كل حقيقة لها قريب من ثمة وعشرين مجازا او
مع ذلك مبناء العرب على اختيار المجازات لما فيها من الحسن واللطافة والفصاحة والبلاغة والملاحة اتم بل هي على غاية
ومع ذلك المستعملة في غاية الكثرة مما الواجبات في جنبها الاشيء القطرة في جنب البحر والرواة ايضا كثيرون في غاية الكثرة
ونهايتها مبادي الائمة ع ايضا كثيرون فلا عرف في تحقق الكثرة المذكورة فتدبر قوله لنا ان المتبادر الى ان احتج القايلين بكونها
حقيقة في الطلب بمثل ما احتج به المصنف للمقام بان المتبادر منها ليس ازيد من طلب المصدر والمبدء ولا يخطر بالبال المنع
الترك اصلا فضلا المنع عن الترك وفيه ان المنع عنه من الاجزاء العقلية وهي لا يخطر بحسب المفهوم مثل اجزاء الانسان من
الجوهرية والقبول للابعاد والنمو وغيرها لا يخطر ام بمجرد استماع لفظ زيد وعمرو وغيرهما غير تجب المصداق يقينا
يعلم انه جوهر الخ بل الاجزاء الخارجية ربما لا يخطر اصلا مثل عرق ما ساريقة ونحوه وكذلك المقام اذ من مجرد اخطار قول
افعل بالبال لا يخطر مفهوم اللفظ والكلمة والوضع والاشتقاق ونحوه وكونه صيغة الامر الى غير ذلك مع القطع بانه لفظ له
غير ذلك ومن ذلك كونه موضوعا للطلب العالي من الداني ولكن الطلب بحيث لا يرضى الطالب بترك مطلوبه و
ليس له اسم مخصوص يكون تعبيره بذلك وبالمنع من الترك وبعدم تجويز الترك وبعدم الرخصة له وامثال ذلك كما
ان الترك ايضا يجوز ان يعبر عنه بعدم النقل وعدم الاتيان به الى غير ذلك وما يشير اليه ما ذكرنا ان الاوامر
التي تكون للوجوب قطعا ووفاقا لا يخطر بالبال مفهوم المنع عن الترك فان قلت الاصل عدم الزيادة بحسب المصداق
ايضا حتى يثبت الوجوب وما تمسك به المصنف من الايات ففيه ما مر واما قول المولى لعبده افعل فلم يفعل عد عاصيا
يعارضه ما ورد من الاخبار عن امير المؤمنين ع قال لقنبر البس اللباس الجيد ودع الردي فلم يرض قنبر ورد
عليه بانا الجيد يناسبك والردي يناسبني ولم يقل احد بانه عصيان من قنبر بل هو مدح له وكذلك الحارث انه كان
يامر بعدم ادخال شيء في ماكوله يوجب لذة ما او لطافة ما وكان يدخله في كيس دبرشم كي لا يدخل الجنان ره وكونها
من محبته فيه وذلك الى غير ذلك مما اشرنا ذكره والاسكة في عدم كونه امثال المخالفة عصيانا او فاسقا وعدم … من الحاجة بعده
شيء والاسعاف بشيء ونحوهما فرض يكون حالة حالة المولى والعبد وايضا من بذل جهده في ان … ازيد من مجرد الطلب
كيف يكون عاصيا بالمخالفة لغة فقه المتبادر عرفا هو الوجوب لما مر من الادلة ومنها الاخبار الدالة واستقراء تلك الاخبار و
اتفاق القدماء والمتاخرين في الاعصار والامصار الاخر ثم فرض ظهور توهم ونعم من بذل جهده فان كان واصلا ورحم

الاجتهاد مراعيا شرايطه وطريقته فهو معذور كما هو الحال في غير المقام مما هو مسلم ومبرهن عليه ان كل من بلغ رتبة الاجتهاد
واجتهد بشرايطه يكفيه بكون مكلفا بما ادى اليه اجتهاده والعلم اذ لو كان كلما لم يعزانه لو كان حقيقة في المرة
لكان في ترك المرة وهو الاتيان ثانيا او ثالثا وهكذا ترك الامتثال من ماترك المرة المطلوبة وهو فاسد جزما لبقاء الامتثال
عرفا وعدم الفرق بينه وبين مالو اقتصر على المرة وترك غيرها بالمرة سواء قيل باتحاد الامتثال في الصورتين وعدم التفاوت
فيه اصلا او بالتفاوت بان يكون في الثانية امتثال ثان وفي الثالثة امتثال ثالث وهكذا او على الاول تحصل الامتثال
او الثالث ايضا لو وجب او لهما دخلية في الامتثال وان المدخلية ما مر ولما كان المانع في مقام المنع لا يجب ان
يكون له مذهب اقتصر المصنف على ما ذكر وان كان مذهبه عدم كون الامر حقيقة في المرة واحتمال تعدد الامتثال باطل
لانه امتثال الواجب فيكفي على ما تركه العذاب فيقتضي ذلك عدم جواز الاكتفاء بالمرة فهو بعينه قول الوجوب بالتكرار
الا ان يقال الواجب هو الراجح فعله الممنوع تركه والجزء الاول مطلقا سواء كان في ضمن المرة او المرتين او المرات بخلاف
الثاني فانه الترك بالمرة فان التكليف لا يعاقب الا لو اتركه فاما اذا اتى به ثم تركه بعد ذلك فلا عقاب عليه اصلا
فاي وقت اتى به يكون اتيا للراجح تاركا للترك فيتم واحتمل ان يكون الثاني والثالث مثلا النوافل وتشريعا سيما اذا كانت
عبادة واحتمال رجوعه الى الواجب التخييري بناء على ان الايجاد في ضمن المرة فقط او المرتين كذلك او ازيد كذلك كل واحد
منها فرد للايجاد والطبيعة من غير ترجيح واحد منها على افراد ذلك فاسد ايضا اذ لا معنى للتخيير بين الزائد والناقص اذ
بمجرد الاتيان بالناقص امتثل وبرئت ذمته الا ان يقال برجوع ذلك الى التخيير بين قصد الزائد والناقص وان من قصد
الزايد لزمه فلا يجوز ان يكتفي بالناقص وكذا الحال في القياس الاكل مرتبة من الزيادة والنقصان وفيه ان ذلك
خلاف ظاهر الاخبار وطريقة اهل العرف فتدبر الرابع اه فيه ان حمل الامر في الايتين على الوجوب يوجب
اخراج الاكثر وبقاء الاقل وهذا فاسد عند الاكثر لان المستحبات اكثر من الواجبات بمراتب والواجبات الغير الفورية
اكثر من الفورية ايضا بمراتب فتعين الحمل على مجرد الطلب سيما مع العلم بمطلوبية المسارعة في كل المستحبات والواجبات
الغير الفورية مع ان مقتضاهما عدم الفورية في صيغة الامر اذ لا معنى للمسارعة الى الفور كما سيصرح به مع ان
ان المسارعة والاستباق مقولان بالتشكيك قابلا للدرجات والواجب لا الغاية يقبلها بل المستحب يقبلها مع
ان كل منا مكلف بالمسارعة بالنسبة الى الأخر والسبق عليه فكيف يتمشى الوجوب بالنسبة الى الكل فتامل جدا
اذا قلنا اه مقتضى ظاهره ان هذا الاشكال والتحقيق من رفعه انما يكونان على فرض افادة صيغة الامر الفور ومعلوم انه ليس
كذلك لان الواجب الفوري متحقق كثير غاية الكثرة وان لم يفد صيغة الامر الوجوب وهو واضح فتامل ولا ريب في انه لو
اقول هذا محل تامل لان القايل بكون القضاء تابع للاداء قايل بان المؤقت اذا فات وجب قضاؤه لان المطلوب شيئان
اصل الفعل وكونه في وقت معين فبفوات الثاني لا يفوت الاول لان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله
وبما مر وبان عن امير المؤمنين عم وقول الرسول صلعم اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ولا استصحاب فيجعل الافراد
المعقلة مثل الاجزاء التي رجحه وغيرها مما مر لبقاء فعله في المقام ايضا يبني على ذلك ويمكن الجواب بان الامر يقتضي كون
المامور فاعلا على الاطلاق نظرا الى ما ذكر من الاخلال فلا وجه لما ذكره الا بما لا يخفى بل المقام اولى لان الوقت تعيين خاص لحاله
الفور فانه اعم من الفور الحقيقي والاضافي اي خصوص الشخص الاول من الزمان بعد الامر والاعم منه كاداء الدين ونحو
نحوهما واشتراه او قرب الى طلب الطبيعة المتبادر من الصيغة فان الامر او جب ايجاد الطبيعة بعد امره به والايجاب معناه الطبيعة

جعلت

جعلت واجبا والواجب على تركه العقاب ففي المطلوب ايجاد الطبيعة اي وقت يكون بعنوان الوجوب فاقتضاؤها بالوجوب
اي وقت لعقاب ان يكون على تركه العقاب ومقتضى هذا هو الفور التي ذكرناه مضافا الى الاستصحاب الاترى انهم اضطربوا
في تصحيح الواجب الموسع بارجاعه الى الواجب التخييري خلفه في هذا الزمان وفعله في الزمان المتصل به من الزمان المتاخر
وهكذا الى اخر الوقت او بان فعله في هذا الزمان وعزمه في الفعل بعد هذا الزمان وهو من لم يذكره وقال الواجب هو الذي يكون
في اخر الوقت فقط وتقديمه من قبيل تقديم الزكوة ومنهم من خصص الواجب باول الوقت فقط وجواز التاخير مثل القضاء
الا ان يقال المتبادر ليس الا المنع من الترك بالمرة لا انه كل زمن زمن فتامل جدا لكن الذي استدل به المصنف لا لانه الامر على
الوجوب هو ان المولى اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا فظاهره الدالة على الفورية ايضا الا انه مضى ما
التحقيق في ذلك فلاحظ وكيف كان ما ذكره المصنف من قوله في اعتمده ظاهر العرف والان الفور الذي يكفي بعض من لوازم
الصيغة على القول به غير مختص بالشخص الاول بالبديهة كما هو مقتضى ادلتهم بل عرفت ان كونه بالمعنى الاعم اوضح متعين
كما عرفت فلو لم يكن الحق مع القايل بعدم الفوت بمجرد الترك في الشخص الاول لم يكن الامر بالعكس بل العكس فاسد لما
عرفت وينادي به سائر ادلتهم فان النهي وان افاد الفور لكن افاد الدوام ايضا لا الانقطاع في الوقت الثاني مع
ان الاستصحاب ايضا يقتضي عدم الانقطاع وبقاء الفورية ايضا على حالها فتامل وكذا الحال في مثل زيد قائم ونحوه فان
ما دل على خصوص الزمان الحاضر والانقطاع بعده قليل بالنسبة الى غيره فكيف يكون هو الاغلب الى ان يظهر من الاستقراء
الحاق ما لا يعلم حاله به والمستدل لم يستدل بالقياس حتى يجاب بان القياس في اللغة باطل والما دليله الثالث فهو
ايضا لا يقتضي الا الانقطاع بلا شبهة بل عدم الانقطاع وبقاء المطلوبية انسب كما عرفت وكذا الحال في الثاني فتامل واما
الدليل الاول فقد عرفت حاله ومراده منه فان المولى لا يطلب من عبده السعي الا لدفع وجود تاخيره عن اول وقت
الامكان لا يصير سببا لزوال الداعي والاصل والظاهر بقاؤه الى ان يعلم زواله وطلبه ايضا لم يكن مقيدا باول وقت
الامكان فقط بل مطلقا شامل لغيره ايضا فهو يقتضي الفور بالمعنى الاعم كما عرفت ومعلوم ان المستدل ليس نظره الى
القرينة وهو العطش بل الى ان مفهوم الصيغة من حيث هو هو يدل على الفور وعرفت ان دلالتها كذلك ليست
الا من الجهة التي ذكرناها مع ان زوال العطش بمجرد التاخير من اول الوقت فاسد يقينا فيكون الاتيان بالماء بعده
مطلوبا به ايضا قطعا وما ذكرنا ظهر انه فرق بين قول افعل فورا وبين افعل فان الفور في الاول قيد ظاهر في كون
الفعل ليس على اطلاقه بل مقيد بالفورية مع غير الفور منه بخلاف الحال في غير هذا القيد اذا قلنا بانه يفيد
الفور فانه مطلق لفيد المطلق الاعم من جهة العقاب على الترك للمطلق الى المقيد بزمان دون زمان حتى يصير
مختصا بخصوص الاول من جاء يزه عن المعنى فانه فاسد بالبديهة فحيث يقتضي اه فيه ان المسارعة و
الاستباق لا يقتضيان الفور بالمعنى الاخص بلا شبهة بل مقتضيانه بالمعنى الاعم كما هو واضح لان
تعليق اه فيه ان الواجبات كلها انما اسباب فكيف يقول الامر بالمسبب ما ورد واثره اه فيه ان اثر ذلك
فيه وفي غيره واحد من دون تفاوت اصلا كما لا يخفى ولم يوجد فرق اصلا بينهما لنا انه اه فيه انه لم يتم لزم ان
يكون الامر في السبب ايضا كذلك من دون تفاوت اصلا او لا يلزم من الامر بالمسبب الامر بسببه ايضا ولا دلالة اصلا لا
مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولا يمنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب بان يقول مطلوبا بالسبب الا هو المسبب خاصة

الفورية

الطبيعة

فان الخطاب ادخل فيه انه عند الشيعة ان الشارع حكم في جميع الامور بحكمه ولم يدع شيئا بغير حكم منه فيه و
اخبارهم متواترة بعد قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فحينئذ هذا الحكم الشارع جزما حكم في هذه
المقدمة فلا يخلو اما ان حكم بعدم جواز تركها فثبت مطلوب المستدل او حكم بجواز تركها فيلزم صدور العبث منه تعالى
فيه لما ذكرناه مع ان الشارع هو الله تعالى لا يخفى عليه شيء اصلا ولا يصدر منه غفلة بالمرة فثبت قول الاكثر لانه لا
يجوز للحكيم ان يقول يجوز الترك لنفسها ودفع لنفسها وان لم يجز تركها لاجل تحقق ذي المقدمة لانا نقول ليس
مرادهم الا الوجوب للغير بلا شبهة لا الوجوب للنفس بالبديهة فايجاب ذي المقدمة ايجاب للمقدمة لاجل
تحقق ذي المقدمة كالوضوء والغسل والتيمم ونحوها مما هو واجب لغيره لا لنفسه فحصل كلامهم ان الوجوب
الشرطي لا يرجع الا الوجوب الشرعي البتة اذا كان الشرط شرطا للواجب الشرعي لا المستحب الشرعي مثل الوضوء
ونحوه للنافلة وذلك في شرط المباح الشرعي مثل المكمل جهة مشروطة به مثل اذن صاحب المال في التصرف في ماله ونحو ذلك وكذلك
الحال في شرط المكروه شرعا والحرام شرعا فان جميع الشروط لا يرجع الا الوجوب الشرعي البتة ولا يصير واجبة للغير مطلقا والقول بان
الوضوء لا يجب الا للصلوة الواجبة والطواف الواجب ومس كتابة القران اذا وجب لان مس القران حرام على المحدث فاذا
وجب وجبت الطهارة لان مقدمة الواجب واجبة على ان الوضوء واجب لغيره كما هو الحاصل في وجوبه للصلوة و
الطواف وبالجملة ما ذكرناه واضح وجلي وما ذكرناه انهم يقولون ليس على ترك المقدمة عقاب بل العقاب على ترك
ذي المقدمة فمن قبيل اجزاء الصلوة من تكبيرة الاحرام والقراءة والركوع والسجود وغيرها اذ لا شك في انه لا احد في وجوب
تلك الاجزاء شرعا مع ان العقاب ليس الا على ترك الصلوة في الشروط الواجب حال افرادها عند المنفرد دون انفرادها
بانهما فان الوضوء عندهم واجب للغير راجح ومطلوب شرعا خارجي [illegible] مطلوب عنده بحيث لا يرضى الشارع بتركه
لتحقق ذلك الغير الذي هو الواجب لنفسه شرعا كالركوع ونحوه من اجزاء الصلوة بخلاف الشرط اي كون الشيء شرطا لتحقق
الواجب لنفسه او المستحب او غيرهما فظهر الثمرة في هذا النزاع فان الشرط لا يجب ان يكون واجبا لغيره اي لا يجب ان يكون راجحا
شرعا مطلوبا للشارع مطلقا بل ربما امكن ان يجعل حراما وجعله للتحقق في الجنب فيكون هذا ادلة النزاع الاعم من الشهيد والمتوفى له
في ان الواجب للغير شرعا لا يمكن ان يصير حراما والامر حوجا كالواجب لنفسه شرعا كما سيجيء من المصنف وجواز ذلك فيه
ان العقل اذا علم ان الشرع اوجب ذي المقدمة وعلم ان حكمه مطابق لحكم العقل فعلم ان في المقدمة قبح تركه عقلا البتة
وان تحققه في تحقق المقدمة وتركها تحقق القبيح عقلا وشرعا في المنع وذلك كيف يجوز تركها مع ان تجويز تركها عبث
لا يصدر من الحكيم والعقل ايضا والبناء على ان العقل ان لم يعلم ايجاب الشرع الحكم بالجواز لعدم علمه بما فعله الشارع
[illegible] لان حاله حال تجويز ترك الفرائض من الصلوة والصوم والحج ونحوها فتامل جدا وتمام التحقيق يظهر مما سيجيء في بحث
عدم جواز اجتماع الامر والنهي فلاحظ ثم اعلم انه ربما يظهر من الدليل الاخير وجوابه كون استحقاق الذم على ترك المقدمة ثمرة
النزاع في هذا المقام بل واستحقاق العقاب ايضا كما يظهر من حاشية المعالم ايضا وسيأتي انهم صرحوا بعدم النزاع
في عدم استحقاق العقاب في ترك المقدمة بل اتفقوا على ان العقاب لا يكون الا على ترك ذي المقدمة فقط ومعلوم
ان الامر كذلك فان من ترك الصلوة مثلا لا يعاقب على ترك الالف في تكبيرة الاحرام وعلى ترك اللام عليحدة و
على ترك الالف بعده كذلك وعلى ترك فتح الالف كذلك وعلى ترك تشديد اللام كذلك وعلى ترك الهاء كذلك وعلى ترك
الالف بعد اللام كذلك وعلى ترك تقديم الالف على اللام كذلك وعلى ترك تقديم اللام على الالف الاخير كذلك لا

بالصلوة

غير ذلك

الا غير ذلك من الترتيبات كل واحد واحد عليحدة كذلك الى غير ذلك من اجزاء الحمد والسورة وغيرها الى اخر الصلوة فان ما لا نهاية له
من العدد بحيث لا يحصى كثرة وكذا الحال بالنسبة الى كل شرط واجزائها وترتيباتها وكذا الحال في مقدمات تلك الشرائط
ومقدمات مقدماتها وهكذا الى ان يتحقق ما لا نهاية له ومن البديهيات عدم العقاب كذلك وانه ليس الا ترك الصلوة
كما هو منصوص الاخبار المتواترة فيها وفي غيرها من الواجبات التي لا تحصى وبالجملة الواجب لنفسه يكون العقاب على ترك
نفسه والواجب لغيره يكون العقاب على ترك ذلك الغير كاجزاء الصلوة والوضوء ونحوها والواجب للنفس والغير كالايمان
يكون العقاب على تركها جميعا والوضوء ونحوه على رأي القائل بالوجوب يكون مثل الايمان وعلى المشهور ليس الا واجبا
لغيره فقط والفرق بين المذهبين هو ما ذكرناه ولو كان على ترك المقدمة ايضا عقاب لم يكن فرق فتامل جدا ثم
اعلم انه ظهر مما ذكرنا في هذا المبحث انه لا نزاع في وجود مقدمة واجب يكون واجبا ايضا كاجزاء الصلوة وبعض
شرائطها مثل الوضوء والغسل والتيمم لقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى اخر الاية وللاخبار بل وغير الاجماع
في وجوب الواجب لغيره بل ربما كان من ضروريات الدين بل لا شبهة في كثرة وجوده بل في نهاية كثرته وانما النزاع في
ان ايجاب ذي المقدمة هل يوجب ايجاب المقدمة تماما لا بل ايجابها حيث ورد دليل عليه خاصة وربما يظهر من
المصنف بعض عباراته في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد ام لا القول بخفاء وجوب المقدمة مطلقا ورسالة فيه
ما فيه فلاحظ وتامل على القول به ايضا فيه ما عرفت من انه لا نزاع في وجوب مقدمة الواجب في الجملة بل كثيرا
بلغ غاية الكثرة وان النزاع في امر اخر فربما كان الظاهر من الاخبار بل الايات ايضا الامر بقطع المسافة في الحج فيكون
واجبا شرعا وفاقا وسيجيء اتفاق الشيعة على عدم جواز اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي وايضا في مبحث
وجوب المقدمة اختار المشهور الوجوب شرعا وما منعوا منع من لم يقل به واحتجوا عليه ومقتضى حجتهم الوجوب الشرعي
موافقا لمقتضى دعواهم والواجب الشرعي هو طلب الشارع الفعل مع المنع من تركه كما هو المعروف المشهور بلا خفاء
فلو كان مراد المدعي للوجوب غير المعنى الشرعي لم يكن منعه من الخصم النافي لانه ما نفى الا المعنى الشرعي كما هو ظاهر و
لو كان نزاعهم في امر اخر فلا بد لهم ان يبينوا محل النزاع ومورد النفي والاثبات ويثبت المثبت بدليله
بدليل خصوص ذلك الامر ولا بد من ان يبينوا ثمرة النزاع بلا شبهة فاذا كان هذا الوجوب خاليا عن الطلب بالمرة
غاية الامر انه لا يكون تركه فهو بعينه قول النافي للوجوب وان كان مراد المثبت انه على ما تركه عقاب اخر ولم يكن
فعله واجبا شرعا على وضوح ركاكته فكيف يقول به معظم فقهائنا بل كلا وان يكون كلامهم فقد عرفت انهم لا
يقولون بالعقاب اخر وكان صرحوا بذلك كما بيناه في حاشيتنا على شرح المختصر مع نهاية وضوح فساد القول به
كلام الاشارة اليه فاي دعوى بقيت واي نزاع بينهم واي ثمرة لهم وايضا اذا كان مرادهم غير الوجوب الاصطلاحي
يكون مرادهم الاباحة او الحرمة ونحوهما ولا شك في عدم امكان جعل مرادهم ذلك والاحكام الشرعية منحصرة فيما ذكر ولا
يمكن جعل مرادهم غير الحكم الشرعي وايضا قد عرفت ان ثمرة نزاعهم في مثل ما ذكرناه من ان الوضوء واجب لمس
كتابة القران ان وجب وامثال ذلك ولا معنى لكون الوضوء واجبا بوجوب توصلي كالوضوء للصلوة والطواف
الواجبين فتامل جدا والتحقيق ان لفظ الواجب يطلق على معنيين الاول ما هو مطلوب غاية المطلوبية اي
يحرم تركه ويعاقب عليه سواء كان واجبا لنفسه كالصلوة والصوم وغيرهما او واجبا لغيره كالركوع وغيره من
اجزائها والوضوء ونحوه والثاني ما كان وجوبه توصليا الى وصلة المطلوب كانقاذ الغريق واطفاء الحريق

لنفسه

مبحث

وان

اي م

وفعل ما به نظم المعاد والمعاش من الصناعات ونحوها سواء قلنا بان هذا الوجوب لنفسه او لغيره او لهما معا كما هو الظاهر
في الاول وهذا يجتمع مع الحرام بلا شبهة كما يجتمع مع غيره من الاحكام الخمسة بخلاف المعنى الاول فانه لا يجتمع مع الحرام و
لا مع غيره من الاحكام الخمسة من جهة التضاد الذي بينها كما ستعرف في بحثه والواجب حقيقة في المعنى الاول كما هو ظاهر
من تعريفه ومواقع استعمال لفظه ومنها ما ستعرف في بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي وتمام التحقيق في ذلك
المبحث فلاحظ ثم اعلم ان قطع المسافة للحج ربما يكون مقدمة الواجب المطلق وربما يكون مقدمة الواجب المشروط
وربما لا يكون مقدمة له اصلا وربما اشكل انه في صورة انحصار القطع في النحو الحرام القطع مقدمة للواجب المشروط
فكيف يصير في صورة الانحصار لعله يكون ايضا كذلك عند القائلين بوجوب مقدمة الواجب المطلق لانه مقدمة عدم
للواجب المطلق وحرام كما في النسبة المحضة اليه مع كونه خلاف القرآن شيء بالشيء كما عرفت وخلاف القواعد
اليقينية عند الشيعة والمعتزلة اذ لا مانع من انهم يقولون بان المقدمة الواجبة ليست الا القطع بالنحو الحلال اذ
يجب على المكلف القطع بالنحو الحلال بلا شك ولا شبهة ولا يجوز القطع بالوجه الحرام اصلا وراسا بلا مرية الا ان المكلف
اذا عصى ولم يات المقدمة الواجبة عليه وقطع المسافة بالنحو الحرام يصير الحج بالنسبة اليه بعد هذا القطع واجبا مشروطا
وهذا القطع بالنسبة الى الحج مقدمة للواجب المشروط واي مانع من ذلك واي غبار عليه حتى يلزم ما تم المفاسد التي
لا تحصى وفي غاية الظهور في الغاية وبمجرد التوهم المذكور يرتكب اوامرا ما ذكر في كل واجب توصلي يكون حراما
بان يكون الحرام منه مقدمة للواجب المشروط كما ان الواجب صار واجبا مشروطا بالنسبة الى هذه المقدمة فان هذه
الاشكالات بحذافيرها وسيجيء تمام التحقيق في مبحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد ثم اعلم انه على
القول بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد انما هو في الواجب المضيق خاصة لان التوسعة يقتضي عدم
النهي عن الضد والمضيق بعد ما انما يتقبل الله من المتقين ونحوه مما ورد في الاخبار يقتضي عدم قبول الضد
تارك المامور به الا ان يقال بالفرق بين الاجزاء والقبول لكن يشكل ذلك في المستحبات لان اجزاءه هو الثواب
وهذا هو قبوله الا ان يقال ان الحسنات يذهبن السيئات وامثاله مما ورد في الاخبار في المستحبات كثيرا
غاية الكثرة يقتضي القبول من المتقي ايضا الا ان يقال القبول على سبيل الالتزام انما يكون من المتقين واما القبول من
المذنبين فبعنوان التفضل ولذا ورد في بعض المواضع ان من فعل كذا غفر الله له ذنوبه ما تقدم منها وما تأخر
ويستوجب الغفران ودخول الجنة فلا يتغير الفاعل بذلك بترك الواجبات والاتيان بالمحرمات المشهور
بين ... اقول من البديهيات التي يعرفها كل طفل صغير فظيم الوجوب التخييري بانه يقول لا منه اما ان تعطيني هذا
او ذاك لا بد من واحد منهما فلا وجه لتضييع العمر والقرطاس والمداد في مثله ورد الشبهات الواهية التي
في دلالة البديهي فان الواجب التخييري مغاير للمستحب لوجود العقاب على ترك الجميع ومغاير ايضا للواجب العيني
لعدم تعيين الواجب والتخيير بين واجب وواجب افراد لا وجه لعدم الفرق بين الوجوب على البدلية وعلى
التعيين وبين الوجوب على التعيين لا على البدلية فقوله رة والقايلون اه فيه ما فيه لان ظاهرهم
انكار الواجب التخييري لان المتصف بالوجوب عندهم ليس الا الواحد لا بعينه وهو القدر المشترك بين
الواجبات التخييرية فيكون تركه ترك الكل والامتثال به بالاتيان في فرد منه وهذا بعينه الواجب العيني

الكلي

الكلي لان الواجبات المعينة كلها كليات فتامل جدا الامر بالفعل الى هذا الفعل كسابقه يعرفها الجهال من
الاطفال بالبديهة فلا وجه للتعرض للاشكالات الواهية وتضييع العمر وغيره فان ظرف الواجب ربما يكون ظرف مكان
كالوقوف بعرفة او المشعر ونحوه وربما يكون ظرف زمان كالواجب الموقت والظرف فان ربما يكون موسعا ازيد من قدر
المظروف كالوقوف المذكور ونحوه في الظرف المكاني وصلوة الظهر مثلا من الزوال الى الغروب او قبله فالظرف
اذا كان ازيد من المظروف لا جرم يلزم خلو بعضه عن المظروف بل وربما كان اكثره خاليا عنه بل وربما لا يكون المشغول بالظرف
الا نادرا من الظرف كالامثلة المذكورة فاي غبار عليه في الخلو المذكور واي اشكال فيه لانه ليس الا عدم المظروف
في جزء من ظرفه الموسع لو صدق الا ترك الواجب في جزء من ظرفه لا ترك نفس الواجب كما هو الحال في الوقوفين ونحوهما
من دون تفاوت اصلا وراسا بالمرة كما هو بديهي غير خفي نعم لو ترك الواجب في جميع الظرف يكون على الترك عقاب
لانه ترك الواجب لانه تركه في ظرفه على القول الحق من ان القضاء فرض مستانف جديد غير تابع للاداء فتامل جدا
الحق ان التعليق اه لا شك في ان الشرط ليس معناه الا التعليق المشروط بالشيء بحيث لو لم يتحقق الشيء لم يتحقق المشروط
به مثلا نقول قبض المجلس شرط في صحة الصرف اذ معلوم ان معناه ان صحته موقوفة عليه لا يتحقق بدونه سواء
كان بالكلمة الاسمية كما قلناه وكقولهم الشرط في صحته القبض ونحو ذلك او الفعلية كقولهم اشترط فيه
كذا ونحوه او الحرفية كقولهم ان كان كذا كان كذا ونحوه وليس الفارق سوى الاستقلال بالمفهومية وعدمه حولهم
هو المحقق مثلا نقول سرت من البصرة وقولهم ابتداء سيري كان من البصرة وانتهاؤه كان الى الكوفة لم يكن
فرق بينهما فيه سوى الاستقلال وعدمه وهكذا الحال في كل ما هو من هذا القبيل فالمفهوم من لفظ الشرط
في الكل ليس الا ما هو مراد الواضع من هذا اللفظ وما وضع هذا اللفظ بازائه فالمفهوم هو نفس مدلول لفظ
الشرط الا انه لم ينطق به بتصريح الفاظه وعبارته اي لم يقل ان لم يتحقق المشروط ليس مفهوما والا فهمت
ان لفظ الشرط ليس له في سوى ما ذكرنا بالبديهة كما هو الحال في مفهوم الغاية كما ستعرف فان قول صوموا
الى ان يدخل الليل معناه ان وجوب الصوم منتهاه دخول الليل ليس بعده وجوب له البتة وما ذكره
السيد رة من جواز تخلف الشرط ونيابة شرط اخر منابه غير مختص بالكلمة الحرفية بل يجري في الاسمية والفعلية
الفعلية ايضا من دون تفاوت اصلا واثبات جميع شروط العبادات والمعاملات بامثال ما ذكر من العبارات
مع انه لا ريب لاحد في ان معنى الشرط هو ما ذكرناه واعتبر السيد رة لغيره شروط العبادات والمعاملات
بالنحو المسلم عند الكل ومما ذكرنا ظهر ايضا ان المفهوم عام كما هو المعروف من الفقهاء انه لا عموم له كما اختاره
غير واحد من مشايخي المتاخرين مثل صاحب المدارك وموافقيه محتجين بان الفايدة تتحقق للمعاني لفظ
الجملة فلا دليل على الكلية لان العموم فرع لفظ يدل عليه وهو هنا مفقود وفيه انه ان اردتم مطلق الفايدة
فالحق مع منكر الحجية لجواز كون الفايدة احد ما ذكرتم في مفهوم الوصف حيث انكرتم وان اردتم فايدة
الشرطية فقد عرفت ان فايدتها منحصرة في اشتراط المشروط بالشرط وعرفت معنى الاشتراط فاذا قلنا
القبض شرط في صحة الصرف هل له معنى سوى كون الصرف لا يصح مطلقا بدون القبض كما عرفت
التعاليق على الصيغة اه اول الشارع يتكلم معنا على طريقة اهل العرف كما هو الحق المسلم وعند اهل العرف المحقق

ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه الا ان يكون قرينة ولذا لو قيل فلان وجب الرعاية او يعظم وامثال ذلك لا يفهمون منه
ان غيره ليس كذلك نعم فيه اشعار بالعلية وربما يفهم باو ونا قرينة التخصيص واخراج الغير كما هو الحال في قيود
التعريفات اذ يفهمون من كل قيد الاحتراز عن ضعف فرق بين مفهوم الوصف والقيد الاحترازي في مقام تعريف
شيء مثلا اذا سأل السائل عن المعصوم عليه السلام عن انه اي شيء يجب الزكوة فقال عليه السلام في السائمة طول الحول المملوكة كذلك المتمكن
من التصرف فيه كذلك الى غير ذلك يكون المفهوم حجة بالنسبة الى كل قيد قيد وربما توهم متوهم عدم حجية هذه المفاهيم
بل وان انضم القرائن اقوى يقتضي الحجية مثلا ورد في خيار الحيوان الذي للمشتري خاصة على المشهور فان السائل سأل هو
المعصوم عليه السلام ما الشرط في الحيوان فقال عليه السلام ثلثة ايام للمشتري فقال ما الشرط في غير الحيوان فقال عليه السلام البيعان بالخيار ما لم
يفترقا وتوهم الشهيد الثاني ره وقال لانه مفهوم الوصف فهو ليس بحجة وهذا منه عجيب لما عرفت من ان القيد
في مقام التعريف للاحتراز جزما فكما قال ثلثة ايام احترازا عن الاقل منها والاكثر كذلك قال للمشتري احترازا عن غير المشتري
مع ان الظاهر من اللام الاختصاص ثم انه لما سأل عن خيار غير الحيوان اجاب عليه السلام بما مفاده عدم تحققه الى زمان افتراق خصوص
المتبايعين جميعا من غير خصوصيته بالمشتري كما انه من غير خصوصيته بثلثة ايام بل الى الافتراق بين خصوص المتبايعين
والحاصل ان معرفة اصول الفقه ربما يضر الغافل المغرور كما ان عدم معرفته يضر الجاهل فلا بد من عدم الغفلة وعدم
الغرور فان قلت الخروج عن كلام الله تعالى والمعصوم عليه السلام حرام قطعا ولو كان بمقدار عشر معشار راس شعرة بل ادخل منه
ايضا وان كان بمراتب وهذا واضح مسلم قلت المنكر لحجية مفهوم الوصف ان يقول ان المقصود من قوله عليه السلام في السائمة
زكوة بان ادخل المعلوفة ايضا فيها فلا شك في حرمته وفساده والا اقتصر على خصوص القسم كما هو مقتضى
لفظها فاي فرق بينه وبين القائل بالحجية بهذا المفهوم قلت المنكر للحجية يقول بعدم الزكوة في المعلوفة من جهة اصل
البراءة وان ورد منه العموم يقول بحجيته ايضا فضلا عما يظهر منه بخصوصه الا انه وقع في المقام الاجماع على عدمها في ما يظهر
المعلوفة الا ان ما ذكر مع قطع النظر عن الاجماع واما القائل بالحجية يقول بعدم الزكوة في المعلوفة من حيث الاصل
وخصوص ما ورد من السائمة فيها الزكوة ولو ورد ما دل على الوجوب في الغنم بعنوان الاطلاق والعموم يقول
بالتخصيص جزما وان ورد بعنوان الخصوص يجعله معارضا ويرجع الى القطع في رفع التعارض بالتعديل او الكثر
ولما اوكان عليه في المعلوفة زكوة يجعله القائل بحجية هذا المفهوم دليلا على وجوب الزكوة في السائمة واما المنكر للحجية
فلا يجعله دليلا عليه اصلا ووجوده كعدمه بالنسبة الى زكوة السائمة فلا يغفل الايح اه قد عرفت التحقيق فيه
في البحث عن مفهوم الشرط وانه لا وجه للتامل في حجيته ثم نقول اختلف العلماء في ان الغاية داخلة في المغيا
ام لا والاصح عدم الدخول لان القدر الثابت الثبوت الى ابتداء الغاية واما نفس الغاية فلم يثبت ولا
يثبت الا بدليل وقرينة لاصالة العدم اكثر مخالف اه لا شك في ان ما ذكر تكليف بما لا يطاق وهو قبيح على
الله تعالى عقلا وسمعا عند الشيعة والمعتزلة واما الاشاعرة والجبرية فانهم لا يجوزونه سمعا لا عقلا لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وغيره من الاية والاخبار والدليل السمعي يقبل التخصيص فجوزوا المقام لما ذكروا من الادلة
وربما قيل ان ثمرة هذا النزاع في مثل المرأة التي افطرت يوما من ايام شهر رمضان عمدا ثم حاضت في اثناء
ذلك او صارت نفساء او سافرت ونحو ذلك فهل يجب الكفارة ام لا فعند المجوز يجب وعند المانع لا يجب و
فيه تامل فان الكفارة جعلها لتكفير الذنوب والمفطر ح عاص مذنب قطعا لانه مكلف يقينا بالعمل بالظن و

الظهر

51

والظاهر كما هو الحال في ساير الظنون والظواهر في العبادات وغيرها مثل الانساب واليد وشهادة الشهادة ونحوها
وقد صرح السيد ره في المقام بان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم والحاصل انه لا شك ولا شبهة في ان الظن يقوم
مقام العلم اذا جعله الشارع كذلك فيكون حاله حاله عند الاشاعرة والجبرية ايضا بل جماعة من المشهورات ان المرأة متعبدة
بظنها فاي فرق بين علمها بعدم الحيض ايضا الى الليل والظن به فكما يحرم عليها الافطار قبل الغروب في الاول يحرم
عليها ايضا في الثاني بل الان المتصل بان عرفها قوله علامة بالعلم العادي بدركها اياه ووجوب صومه ويحرم
افطاره بل مع اليقين بالعزم والشروع يحرم الافطار ما لم يحصل له احد الرخص بل ويوجب الكفارة ايضا على ما اختاره جمع
اختاره جمع من المحققين مثل الدروس وغيره على انا نقول الكفارة بفرض جديد لا يكون تابعا كما ان القضاء كذلك على المشهور
الاقوى ولذا لا يكون على كل ذنب كفارة ولا يلازمه بالبديهة وليس ذلك هو الاصل ايضا بالبديهة كما انه يتحقق
من غير ذنب كقتل الخطاء ونحوه فلا وجه لجعلها ثمرة هذا النزاع اصلا وان كان على تقدير التابعية ايضا كذلك كما عرفت فتأمل
جدا بل الذي يظهر من ادلة الاشاعرة والجبرية انهم لا يقولون بان المكلف مكلف بايجاد هذا الحكم بعينه بل مكلف
بما يمكنه ان ياتي به من العدم ان كان نيته او توطين النفس والعزم على ايجاد هذا الحكم لا نفس الحكم او العزم على
كونه مكلفا وقصد الوجوب مع تجويزه استحالة وجوده ونحو ذلك مما ستعرف فيعود النزاع لفظيا كما لا يخفى قوله
دافعا ارادة المكلف اه اقول هذا الاستدلال منهم مبني على معتقدهم من ان الذي يصدر عن المكلف او لا
يصدر لا يمكنه خلافه لانه الذي علم الله تعالى في الازل فكيف يمكنه قادرا على خلافه لانه يلزم منه ان يصير علمه
تعالى جهلا وهو قبيح بالبديهة ومستلزم للمحال بالبديهة ولذا جعلوا الارادة من شروط تكليف المكلف واختلفوا في محل النزاع
الانشاء فالقول بانها ليست محل النزاع لا ينفع بمجرده في المقام بل لا بد من ابطال معتقدهم حتى يجعل علم الله علة وجبرا عليه في موضعه
قوله وادعاء الضرورة مكابرة اه اقول الظاهر انه من بديهيات الدين ان المكلف بعد دخول وقت الظهر والقضاء زمان اداء الظهر
مثلا يعلم بانه مكلف بالظهر وعند انفجار الصبح الصادق يعلم بانه مكلف بالعزم على الصوم والبناء عليه اتفاقا حتى
الى الغروب وفتش عليها عن ذلك ولا يمكن انكار هذا البديهي وتجويز عدم الوجوب برفع اليد عن العزم والبناء المذكورين وبناء الواجب
الموسع في حكمه ايضا واضح في كونه مكلفا بعنوان الوجوب الموسع الى ان يتضيق فالجواب انه مامور يقينا بالبناء وعلى
والعمل عليه ولو لم يبن عليه ولم يعمل به يكون معاقبا بالبديهة كما هو الحال في ساير المقامات التي يجب عليه العمل بالظن
مثل انه ظن ان هذه الركعة الركعة الثالثة او الرابعة من الظهر فعمل بمكتب عدم العمل بظنه وكذلك البناء على ان
ولد الفراش منه فلا بد من ان يعطيه ارثه وحقه الى غير ذلك قوله بالمنع من تكليف اه لا يخفى ان جواب المصنف ره مبني
الذبح الاعتقاف لان الذبح حقيقة في فري الاوداج وقوله تعالى قد صدقت لا يدل على عدم الارادة بل ارادة مقدماته اذ
ليس معنى التصديق بشيء هو الاتيان به بالبديهة فان المنافقين يصدقون الرسل فهم شر العالم من غير ان ياتوا بما جاء به
الله قوله واما جزم اه ففيه ما فيه وكذلك قوله واما الفداء مضافا الى ما هو مسلم عند كل احد من التسمية بذبح عظيم و
التعظيم لذلك بجلالته بسببه مضافا الى ما انقرع من المتواتر من افعال ابراهيم وقول اسمعيل وحكاية
الشيطان معهما ومع ام اسمعيل الى غير ذلك وحكاية الفداء بالذبح العظيم انه ذبح الحسين عليه السلام الى غير ذلك مما لا

ينافيه عدم المامورية بالذبح اتم بل خصوص المقدمات الى ليس بذبح اتم فالجواب ان ابراهيم ع كان
مامورا بالذبح في لوح المحو والاثبات الى ان جاء بجميع التكاليف عليه وكذا جميع ما هو من اسباب المعاش والمعاد وذكرنا انها
ثم بدء الله تعم في ذلك وبهذا الاشارة كون ابراهيم مامورا كما هو الحال في التكليفات بالظنيات كما عرفت قوله
الاقرب انه لا يخفى ان الجواز بالمعنى الاعم جنس للوجوب والرجحان فصل بعيد والمنع من الترك قريب في الجنس والفصل فصل
وجود كل منهما عين وجود الاخر في الخارج والذهن المطابق فلا تركيب فيهما بل التركيب والتعدد انما يكون في ظرف
واحد
ولذا يحمل كل جزء كل على الاخر وعلى المجموع بحمل هو هو فلا معنى لبقاء الجنس وزوال الفصل والتفكيك بينهما ولذا الا
يصح ان يأتي المامور بالمختار للامر بايتان الاخر لا يعذر ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله و
اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم والاستصحاب بخلاف الاجزاء التي رجحها من مثل وضوء اقطع الرجل و
اقطع اليد سيما وان يكون القطع من تحت الكعب والمرفق وكذا قطع الانف والشفة ونحوهما وكذلك الحال في الغسل و
التيمم وامثال ذلك فتامل قوله وان تعددت انه مثلا يقول الشارع صل في اي مكان ولا تغصب اصلا وهل
يكون العامين باقيين على العموم كما قال به الاشعرة لانه مقتضى الاصل والظاهر لان الاصل حمل الالفاظ الخالية
عن القرينة على المعنى الحقيقي وهو اجماعي وثابت من الادلة اليقينية والمدارك الاربعة لا بالايات والاخبار عليه
بالبداهة نعم لا يكونان باقيين على عمومهما بل ولا يجوز بقاؤهما عليه بل قيح بحكم العقل كما يقول به الشيوخ والمعتزلة
لاستحالة كون الشيء الواحد مطلوبا او ممنوعا محبوبا او مبغوضا فيكون محالا لا يكلف ولا يرضى به احد ولان الجمع
بين ايجاد الفعل وتركه محال فالتكليف به تكليف بالمحال وبما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا فلا يكون مما كلف به
الشارع للايات والاخبار الدالة على انه تع لا يكلف نفسا الا وسعها بل ليس في الدين حرج والعسر فضلا عن التكليف
بالمحال فاللازم على الاشعرة ايضا ان يقولوا بعدم كونه مما كلف به الشارع ومع ذلك يقولون بعدم مثل هذا التكليف
شرعا واجتماع الامر والنهي بحسب الشرع لان الاصل بقاء العمومين على حالهما بل يجب الابقاء عليه لوجوب الحمل
على المعنى الحقيقي والحكم بالعموم حتى يثبت المخصص ولم يثبت لان الضدين لم يجتمعا في واحد فان المطلوب هو
الصلوة والمبغوض هو الغصب فلا يلزم التكليف بالمحال ايضا لانه تع لم يكلف بالجمع بل المكلف جمع مع انه نهي
منه عدم الجمع فكيف يكون تكليفا بالمحال والجواب عن الاول بان الفقيه انما يبحث عن افعال المكلفين الموجودة
الموجودة منهم في الخارج وليست الا جزئيات حقيقية فما صدر عن المكلف ان كان مطلوبا او مبغوضا
فيكون مطيعا وعاصيا لزم اجتماع الضدين في شيء واحد والا يثبت المطلوب وعن الثاني بانه وان كان جمع بينهما الا
انه لا يخرج به عن كونه تكليفا بالمحال الذي دل العقل والنقل على عدمه واعترض على الاول بانه صدر عن المكلف
مطلوب من جهة ومبغوض من جهة ولا تضاد بينهما انما الضدان هما المطلوب من جميع الوجوه والمبغوض من جميع الوجوه
او المطلوب من جهة والمبغوض من تلك الجهة ايضا مثل الفوقية والتحتية فان السقف المشخص فوق بالنسبة الى البناء
وتحت بالنسبة الى السماء والجواب ان الوجود والعدم ضدان لا يمكن اجتماعهما في شخص واحد جزما حقيقيا لا
كيف يكون موجودا حين ما هو معدوم او العكس فكيف يجتمع مطلوبيتهما ومحبوبيتهما ومبغوضيتهما و

فصل

الفعل

ممنوعيتها

ممنوعيتهما سيما بحيث لا يجوز الخلاف مثل كثير الخلاف المطلوب الوجود بحيث لا يرضى احد بعدمه حين ما هو مطلوب
العدم بحيث لا يرضى ولا يرخص احد بوجوده والحاصل ان الواجب مطلوب الفعل وشيئيته مطلوبيته الى ما لا يرضى ولا يرخص تركه
اصلا والحرام عكس ذلك فكيف يجتمعان في جزء حقيقي لان الامتثال انما يتحقق بهذا الجزء الحقيقي وكذا
العصيان فمعنى الاطاعة والامتثال ليس الا انه اتى بالذي اوجب عليه فيكون هو مصداق الذي اوجب عليه
ويكون ايضا مصداق الذي حرم عليه فيصدق وقد فيه فهو الذي يجب تركه الشخص قطعا هو العبادة الواجبة التي
صدرت من المكلف بعنوان الوجوب فيكون هو الواجب الذي صدرت في مقام الامتثال فهو الحرام الذي يكون واجبا و
الواجب الذي يكون حراما اذ ليس مراد الله تعم من وجوب ايجاد الصلوة الا الاتيان بهذه الاشخاص من العبادات
لان الموجود في الخارج ليس الا هذه ومراد الله تعم ليس الا ما وجد من المكلف به فحين ما يريد المصلي مثلا ان
يركع يقول الله تعم لا تركع ولا توجد هذا الشخص من الركوع قط فانه حرام عليك يقينا وتستحق به غضبي والنار
ودخول جهنم والبعد عني ومع ذلك يقول اركع هذا الشخص من الركوع الذي اخترته وبعد اختيارك صار عبادتي
وطاعتي بل هو احد اشخاص مطلوبي بعنوان الوجوب وعبادتي وطاعتي وفريضتي ولو تركته لعاقبتك و
تستحق به لعني وغضبي ودخول الجهنم والبعد عني كيف يرضى عاقل ان ينسب هذا الى جاهل فضلا عن عالم فضلا
عن حكيم فضلا عن احكم الحاكمين فضلا عن كل واحد واحد من حركات الصلوة الكثيرة غاية الكثرة فضلا عن
ان يقال بعد ذلك المسائل الفقهية يجري فيها ما ذكر سيما وان كثيرا من المصلين الذين ورد فيهم ما ورد وكذا ورد
في الصلوة ما ورد من الفضائل والمناقب وكذا الحال بالنسبة الى غيرها من العبادات والمطلوبات وبما
ذكر ظهر الحال في الاعتراض على الدليل الاخر وهو ان التكليف بالمحال بان هذا الحرام لو كان واجبا ايضا
لكان المكلف مكلفا بفعله بعنوان الوجوب وتركه ايضا بعنوان الوجوب واجتماع الفعل والترك محال بالبديهة
فضلا عن كونهما بعنوان الوجوب على النحو الذي عرفته فدخل في العمومات الواردة في الاخبار والقران من انه
تعم لا يكلف بالمحال البتة وتلك العمومات يقينية بدليل العقل والاجماع فكيف يمكن ان يقال ان الصلوة المذكورة
مما كلف الله تعم به قوله خياطة الثوب باي وجه اتفق اه لا يخفى ان محل النزاع ليس الا ان الامر بخياطة
الثوب باي وجه اتفق اذ لو لم يكن كذلك لم يكن محل النزاع لعدم اجتماع الامر والنهي في شخص واحد من جهتين لعدم
لعدم كونه مطلوبا او مبغوضا منهما لانا نقول الامر كما ذكرت بلا شبهة لكن مراد المصنف ان الامر بخياطة الثوب
في المثال الذي ذكره المستدل وجوبه توصلي لانه وسيلة الى حصول المطلوب والا فهو بنفسه لا يكون مطلوبا
معنى وان كان السيد امر عبده بخياطة ثوبه بعض الحركات من اليد والاصابع الا انه ليس مطلوبا في نفسه
بل مطلوبه صيرورة ثوبه مخيطا يعني حصول الخياطة لثوبه باي وجه اتفق مثل الامر بانقاذ الغريق و
اطفاء الحريق ونحوهما فلو حصل الانقاذ والاطفاء بنحو حرام مبغوض للسيد حصل مطلوبه وهو النجاة
من الغرق والحرق فلم يجب ان يغرق ويحرق مرة اخرى ويحصل الامتثال بل لا يجوز اصلا قطعا للمقام

ايضا يكون الامر كك والوجوب التوصلي مطلوبية للغير لا رجحان فيه اصلا كتطهير الثوب والبدن للصلوة لا الوضوء مثلا
فانه ايضا عبادة راجح لنفسه كالركوع والسجود الا ان الركوع مثلا جزء الصلوة والوضوء جزء الصلوة الصحيحة المعلومة
فالمطلوب فيما ذكرت غير المبغوض الا انه حصل بتخليص فيه اجتماع الضدين ولا التكليف بالمحال لان المكلف به
لا يكون خصوص هذا المبغوض بل الذي حصل من المبغوض وكان يحصل من المكلف ايضا ومن المباح ايضا بل حصوله
منهما اولى اثم او اسهل الاولى لكن المكلف اختار الحصول من المبغوض فكيف يكون تكليفا بالمحال ومرة تقدم
الواجب ان وجوبها توصلي فتامل ثم اعلم ان الاحكام الخمسة باسرها متضادة وهو واضح فالاشكال العظيم
وقع في العبادة المكروه التي وجود لها اجماعي ثابت من الادلة والمشهور اولوا الكراهة بالاقلية ثوابا وليس مرادهم
بالاقلية الاضافية حتى يرد عليهم لزوم كون جميع العبادات مكروهة اذا كانت اقل ثوابا بالنسبة الى غيرها
مما هو ازيد منه ثوابا بل الاقل الحقيقية حتى ينقص الثواب المقرر على نفس تلك العبادة وقيل ان يتعلق
بالوصف الخارج وستعرف انه لا ضرر فيه وان كان الواجب يكون فيه حرام الى الاجنبية في اثناء الصلوة فانه
المضر اذا تعلق النهي بنفس العبادة او جزئها او شرطها كالسجود والحق ان الكراهة في المقام مرجوحية اضافية
فلا ينافي الرجحان الحقيقي كما حققناه في الفوائد اذ كما يكون الواجب على قسمين الواجب لنفسه ولغيره وكذلك
المستحب مثل صلوة جعفر والوضوء اما وكذلك القنوت اما فكذلك المكروه مثل الاكل جنبا فانه مكروه لنفسه
واستصحاب الحديد البارز في الصلوة وامثاله فانها مكروهة للصلوة ومعلوم انه لا تضاد بين الحقيقي من
الاحكام الخمسة فان الوضوء مثلا مستحب لنفسه وواجب لغيره على المثل وواجب لنفسه ومستحب للنافلة على
قول فان قلت لم لا يجوز ان يكون الصلوة في الدار المغصوبة حراما لغيره قلت من حيث غصب وحرام من
حيث الاجزاء المعهودة وهي عبادة راجحة مع ان الحرام لغيره لو تحقق يكون واجبا لك ولا يجتمع مع
وجوب الفعل فالتكليف به تكليف بالمحال لو لم يكن محالا فتامل فتعين بطلانها اه اقول مقتضى دليله
عدم امكان اجتماع التكليفين فلا يلزم منه خصوصية البطلان لاحتمال خصوصية الصحة كما نقل
عن بعض فما قال المصنف اولا من احتمال اجتماعهما البطلها لعله من جهة ان قول البعض حديث بعده اولم
يعتن بشانه وشان هذا الاحتمال لان دلالة النهي اقوى وعمومه اسد كما لا يخفى مع انه على فرض التساقط
يتحقق التساقط والاصل عدم الصحة مع ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية كما هو المحقق
المسلم ولهذا اليقين الشيوع والمتواتر على الف و وهذا النادر وجد في امثال زماننا مع ان حق الناس
عند الله اشد كما يظهر من الاخبار مع انه روي عن الرسول صلعم اذا اجتمع الحلال مع الحرام غلب الحرام
الحلال وامثال ما ذكر مع ان الظاهر ان الحرمة في المقام اجماعية والاخبار مع معلوم النسب ولعل
ترجيح البعض ما ورد منه انه قال صلعم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وامثال ذلك وقد عرفت
الحال فتدبر جدا هذا اذا كان الصلوة عمدا واما اذا كان سهوا فلا اشكال في صحتها لعدم النهي وكذا اذا
صلى جهلا منه بالغصبية لان الجاهل بالموضوعات معذور اجماعا ونصوصا لم يجب عليه الاعادة

الصاحب

الصاحب باجرة المثل او العفو وابراء الذمة ان امكن والا يتصدق بها فان ظهر بعد ذلك ولم يرض
بالتصدق يكون له وهو رضي الصاحب بالاجرة اضافة له لانه لا يخفى ان الصحة في العبادات عبارة
عن كونها مطابقة لامر الشارع وطلبه وتحقق به الامتثال والاطاعة وامافي المعاملات مثل البيع ونحوه من
العقود والطلاق ونحوه من الايقاعات فالمراد ترتب الاثر الشرعي المقرر فيه فالاصل عدم الصحة حتى يثبت
من الشرع ولو لم يثبت فلا شك في الحكم بعدم الصحة وهو الفساد اذ ما لم يثبت يكون غير حاصل اما وهو عدم ترتب
الاثر الشرعي عليه اذ لا معنى للحكم بالترتب شرعا من دون ثبوت من الشرع فان قلت فعلى هذا اذا ثبت
الصحة من الشرع فكيف ينكره المنكر والا فكيف يدعيها المدعي فكيف يقع هذا الاختلاف قلت محل النزاع
في المقام في موضع يثبت النهي عنه شرعا البتة ومع ذلك ورد عموم من الشرع يقتضي الصحة وذلك العموم يشمل
نظائره المقام ايضا فهل يكون بينهما تناف وتضاد كما يقول به مدعي الفساد ام لا كما يقول به مدعي الصحة
لبقاء مقتضى كل واحد منهما على حاله وهو الحرمة في النهي والصحة في العموم الدال عليها لا يقال فعلى هذا
يرجع الى المسئلة السابقة فلم تكرر المصنف لانا نقول فرق بينهما اذ في المقام يكون الحرمة مسلمة ثابتة لا
تامل فيها وانما الاشكال في خصوص الصحة وفي المسئلة السابقة كان الاشكال في جواز اجتماع الامر والنهي
فقط من دون شمول لها لاجتماع النهي وما يقتضي صحة المعاملات وهو ليس خصوص الامر بل ليس الامر
وكذا من دون شمول لصورة القطع بالحرمة كما عرفت مما قررنا وايضا المسئلة السابقة مخصوصة بصورة
التعارض العمومين من وجه لا تشمل التعارض بين العام والخاص المطلقين مثل صوم يوم العيدين
ونظائره فان الاشاعرة وافقوا غيرهم في عدم اجتماع الامر والنهي فيهما بل الحرمة فقط وخروج الخاص
عن العام وان كان الفاضل منهم ادعى كونه ايضا محل نزاع من دون فرق منهم بين ان ينهى
المولى عبده عن الكون في مكان مخصوص وعن تلك الخياطة المامور بها في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك
المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن وقوع تلك الخياطة في ذلك المكان
وفيه ان اهل العرف لا يفهمون من العام والخاص التي في الظاهر سوى التخصيص مثل ان يقول
المولى لعبده اشتر لحما اي لحم يكون ولا تشتر العنق واكرم العلماء الا زيدا الى غير ذلك ولا يخفى وفيه
نعم اذا كان المامور به وجوبه توصليا فهو امر على حدة ولهذا وافق الاشاعرة غيرهم فيما ذكر من الامثلة
فتدبر لا حجة في قول العلماء اه فيه ما فيه لان الاجماع الا ان يثبت من اتفاق العلماء كما اعترف به المصنف في مبحث الامر
وغيره مضافا الى ان هؤلاء في اصول الفقه صاروا على ثلثة مذاهب كما صرح به المصنف وغيره مع ان القائلين بعدم فقها
النهي الفساد ويصرحون في كتب الفقه في ذلك ايضا حتى في المعاملات ايضا كما هو صريح كلماتهم فيها كما لا يخفى على المطلع
والجواب الحق لك عرفت ان محل النزاع ما هو في موضع يثبت الصحة من دليل شرعي وهل يتحقق فيه النهي المسلم ام لا او
ان لم يكن دليل يقتضيها فهو فاسد وان لم يرد فيه نهي فحينئذ كلما اذا ورد فيه النهي اذا لو فرضت هذا المعقول دليل
دليل الصحة ربما يكون مضادا للحرمة لا يجتمع معها ولا يوجد له دليل لما سواه مثل قوله تعالى احل الله البيع فانه غير
شامل للحرام بلا شبهة لان الاحكام الخمسة متضادة بالبديهة وصرح بذلك المصنف وغيره فلا يتحقق صحة بيع المنزه

بالالزام

وبخوه مما نهى عنه النبي ص فلا يثبت منه صحة الحرام بلا شك بل الثابت منه صحة غير الحرام من جهة ان الحلية تدل على الصحة
لان البيع عبارة عن نقل المبيع الى المشتري والثمن الى البايع بعنوان اللزوم فاذا كان الله تعالى احل هذا النقل دل على
تحققه وصحته بلا شبهة فاذا كان دليل الصحة منحصرا في مثله يكون النهي مقتضيا لعدم الصحة كما عرفت فيكون مقتضيا
للصحة للفساد فان قلت لعل قوله تعالى اوفوا بالعقود يدل على الصحة قلت اذا كان حرم علينا عقدا خاصا وعقب
علينا بارتكابه ولا يرضى به اصلا وراسا ويكون التوعد مثلا فيها بالقبح الذاتي وانما لا يرضى صدوره ذاته عنا بل لا يرضى
اعانتنا في الاثم ورضانا به فكيف العمل به والبنا عليه والالزام به واثباته واستحكامه والاصرار فيه اذ الوفا
ليس معناه الا هو ذلك سيما والاعانة في الاثم مطلقة به منه واهل العرف لا يرضون به وحتى على اوفوا بالعقود ونظائره
وقوله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض استثناء عن الحرام فيكون غير حرام فكيف يكون حراما فتامل جدا انتهى اذ حاصل ان قلت بعت
كذا وقال المشتري قبلت انتقل المبيع اليه والثمن الى البايع فكيف يجتمع مع الحرام كما اذا قال اذا انقضى الخيار ثمان وجب المهر
والعدة وحرم الرجم والولد يكون ولدك وان وقع ذلك في الحيض وحراما والحاصل انه فرق بين اجتماع النهي مع الامر وبين
الاحكام الوضعية واجتماعه مع الصحة بمعنى ترتب الاثر لا بمعنى المطلوبية ثم انه معلوم ان عادة الفقهاء تصحيح البيع
الذي ليس اجماعيا معلوما يقينيا وكذا غير البيع من العقود والاخر مما ذكرنا من العمومات لا غير لفقدهم دليلا اخر ويطعنون
عليه سواه فلذا اصحابنا رضي الله عنهم ما صدر منهم في المعاملات واما العبادات فالحق معلوم من دون خفاء كما ظهر مما اختاره
الشيعة من عدم جواز اجتماع الامر والنهي ثم اعلم ان النهي يقتضي الفساد او تعلق بنفس العبادة كصيام العيدين او جزئها
كقراءة سورة العزيمة في الصلوة او خارجها الذي شرطها كستر العورة بالحرير المحض للرجل لا الذي ليس بشرط
كالنظر الى الاجنبية فيها واما النهي عن البيع وقت النداء الى صلوة الجمعة فقيل بالصحة بناء على ان النهي في المعاملات
لا يقتضي الفساد وكذا يشكل من جهة ان الصحة لا بد ان يكون لها دليل لا يبانه الصحة وهو في المقام مفقود كما عرفت
ولذا قيل بان النهي تعلق بالخارج وهو المحرومية عن صلوة الجمعة فتامل جدا حيث لا اهتمام له لعله احترز عن
مثل للرجال على درهم اذا استدل به القايل بكونه حقيقة في العموم المجموعي بانه فرق بين ما ذكره وبين ان يقول لكل رجل
على درهم فانه في الاول يحكم عليه بانه ليس عليه الا درهم واحد بخلاف الثاني وربما يظهر من بعض منع ما ذكره وانه لا فرق
بينهما ان قلنا بعمومه وانه بينهما الفرق المذكور لو قلنا بعدم العموم والحاصل انه لما علم بالقرينة ان القايل
لا يمكن ان يشتغل ذمته بدرهم لكل رجل رجل من رجال العالم علم ان مراده رجال خاص معهود
فيصير من قبيل ان يقول للرجال المعين درهم فانه يحتمل ان يكون مراده المجموع المعهود على درهم بخلاف ان يصرح
بان الكل منهم على درهم فان النص والتصريح يقتضي ما ذكر بخلاف ان يقول للرجال بغير الجميع المعهود فان اللام
حينئذ للعهد على القول الاول فان الرجال جمع بلا شبهة واللام عهد واشارة اليه او يحمل ذلك على القول
الاخر مثل الرجال قوامون على النساء واكرم العلماء وغيرهما مما يتبادر منه العموم وعدم امكان اكرام الجميع غير مضر الرجال
فان القدرة شرط في كل تكليف بمعنى ان عدمها مانع فيه اذ فرق بين عدم التكليف ووقوع مانع منه

كالنسيان

كالنسيان مثلا ولذا يجب القضاء من جهته بخلاف عدم التكليف اذ القضاء تدارك ما فات لا ما لم يكلف مثل الصلوة قبل دخول
الوقت وبالجملة فرق بين دلالة اللفظ ووجود المانع العقلي فان قول اكرم العلماء اليوم يقتضي عدم مطلوبية اكرامهم
في غير اليوم اصلا بخلاف ان يقول اكرم العلماء فتامل جدا كيف ودلالته انه القول الحق المحقق عند المحققين ان المفرد المحلى
باللام حقيقة في تعريف الجنس لان المفرد اسم الجنس واللام اداة التعريف فيكون المعنى حقيقة تعريف الجنس و
الاشارة اليه واما الاستغراق والعهد الذهني والخارجي مجازات للمغايرة بينهما وبين الحقيقة فلا تستفاد بغير قرينة
وسيجيء غير المعنى الاشارة لا ذلك فانتظر ومما ذكر ظهر الفرق بين العموم المستفاد من المفرد المحلى باللام والعموم
الاستغراقي مثل قول بع بالنقد وقول بع باي نقد يكون وبكل نقد يكون ونحوهما فانه في الاول لا يريد من الافراد
الا ما يعم بخلاف الثاني فتامل جدا فقوله فتعين في هذا ارادة الجميع فيه ان ما ذكر من جهة عدم ترجيح البعض و
الترجيح من دون مرجح فاسد وفيه ان الكون من الافراد الشايعة مرجح قوي والذهن لا ينصرف الا الى الشايع و
ما هو نادر سيما اذا كان في غاية الندرة مثل الانسان ذي الراسين وامثاله والله يعلم ويمكن ان يقال ان العموم في
امثال ما ذكره انما هو لتعلق الحكم على الماهية من حيث هي كما اذ عرفت المفرد المحلى حقيقة في تعريف الجنس
فالحكم المعلق بكونه وابراهيم الماهية والطبيعة مثلا قوله تعالى احل الله البيع يقتضي حلية هذا النوع وحرم الربا يقتضي
تحريم هذا النوع وكذا لما اذا كان قد ذكر لا يتحقق فالحكم في الجميع يدور مع الطبيعة وهذا الايتان الاحكام الشرعية
بل يناسبها ما لا مقتضى ذلك لما الحكم بعنوان الكلية بالقياس الى الطبيعة لا بالنظر الى التشخيص الفردي ايضا اوله علاقة بالجنس
عن الحلية الا ان يقال ظاهر القول المذكورة في الامثلة البناء على الكلية حتى يثبت المانع من الخارج مثل الوزن في البيع
ونحو ذلك ولا باس به كما لا يخفى اذ نقول في مثل الرجل خير من المراة ان كل شخص من الرجل خير من كل شخص من المراة من
حيث انه رجل وانها امراة فينفع هذا في الاحكام الشرعية الفقهية بالنحو المذكور حتى يثبت حسن المراة
الخاصة وحسنيتها من الرجل من حيث الخصوص وبالجملة الدلالة وان صارت ضعيفة من الجهة المذكورة
الا انها تصير قوية بملاحظة ما ذكر تاما من ان كلام الحكيم لا يخلو عن الفايدة وهذا ايضا ربما لا يخلو عن ضعف بملاحظة ان الشارع
قال كلاما فيه محكم ومتشابه كما ورد في القران والاخبار ايضا ومعلوم ايضا ان الاجمال ايضا فيه فايدة بل ربما كانت
عظيمة كما حقق في محله لكن بملاحظة خصوصية المقام تنكشف عن انه لم يتكلم بالاجمال ولم يبق المكلفين المخاطبين في
الحيرة والاشكال ولذا نجد وهذا كان من الرواة والسايلين يفقهون ويعملون من دون تردد واتهم وراسا والبنا ركانه
ذلك بين جميع المسلمين في الاعصار وانهم كانوا يطمئنون بل في مقام شدة النزاع والملحمة يقبلون
ويسلمون من دون تزلزل بالمرسل لا شبهة في صحة الفهم عند جميع من له من الفهم نصيب من جهة ان الكلي
الطبيعي عين افراده في الخارج ولذا يحمل على كل فرد منه حملا حقيقيا بحمل هو هو نقول زيد انسان حقيقة و
الانسان حيوان حقيقة وكل ناطق انسان الى غير ذلك من دون تامل لا لاهل العرف ولا للمحققين من اهل الحكمة

قال

الكلام والمنطق فانهم حكموا بكونه طبيعيا اي موجودا في الخارج ومشاهيرهم انكروا وجود الطبيعة و
الحق ان وجود الطبيعي بعين وجود اشخاصه بعين وجوده واختاره المص ولذا انكر تعلق الحكم الشرعي بالطبيعة فحينئذ يتعين
عنده كون اللام للاستغراق وهو فاسد لما عرفت ولان الامر لو امر باتيان المفرد المحلى باللام كفى في الامتثال
باتيان فرد ما منه دون توقف على العموم او تكليف في ايجاد الطبيعة بايجاد فرد منها بخلاف النهي عنها فان ترك الطبيعة
بترك جميع الافراد وكذلك الاحكام الوصفية مثل احل الله البيع وحرم الربا واذا كان الماءة — ما وضع اه قوله
بعد فرض الوضع له كيف يمكن الخلاف اذ من البديهيات ان العرب وضعوا ايها للنداء اداة وانه نائب مناب ادعوا
وكذلك الحال في افعلوا ونحوه فانه موضوع للامر بالحاضر لا الغائب ولا الاعم منه بالبداهة فان مبنى الخلاف
ان ما وضع للخطاب بالمش هل هو موضوع للخطاب مع الموجودين ام يشمل المعدومين ايضا فانه في قوة ان يق
ما وضع للخطاب المش هل هو موضوع للخطاب بالمش ام لا بل يعيد اقبح منه فان المش هنا لا يشمل غير
غير الحاضرين فضلا عن الحاضرين فضلا عن الموجودين فضلا عن المعدومين نعم الاشاعرة لما قالوا بالكلام النفسي
به قالوا بعموم القران اذ جعلوا الكلام النفسي من قبيل الصور العلمية وعلم الله تعالى لازم ذاته المقدس عندهم
عينها عندنا وصحيح ان يكون ذاته المقدس محلا للحوادث لاستلزام التغير والحدوث تعالى عنه فلزم منه تجويز الخطاب
مع المعدوم وجوابه ابطال هذا القول بانه قبيح ان يخاطب مع المعدوم وهو تعالى منزه عن القبائح مع انه نعم
قال بما سمعت من الاتيه وما ذكر طرف وما اختاره بعض المتاخرين من الشيعة من مذهب الاشعري في صحة شمول
المعدومين مستدلا بانه يجوز ان يق لحاضر افعلوا انتم والجماعة الغائبين بل يصح ان يخاطب مع الغائبين
خاصة مثل ما صار المتعارف ان تقول ان قلت كذا او كذا قلت كذا او كذا ومعلوم ان المراد ان قال
قايل لعدم مخاطب ام وفيه ان ما ذكره ليس بخطاب حقيقة بل غيبة او خطاب وغيبة تغليبا كالشمسين فهو
خارج عن محل النزاع لان الغيبة يشمل الغائبين اجماعا موجودين كانوا ام معدومين ام مخلوطين وكيف يمكن
النزاع معه في الغيبة اذ النزاع ليس الا فيما هو حقيقة في الخطاب مع المش فهين وموضوع له لا غير كما هو صريح
كلامهم نظير ما ذكره ان يق بجواز اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي وان كان من جهة واحدة ودليل نقل
احد مستدلا بان الامر يستعمل في التهديد ايضا وهو يجتمع مع النهي قطعا بل في المقام المحش انه يقولهم
ما وضع للخطاب المشافهة وهناك قالوا الحق امتناع توجه الامر والنهي في شيء واحد فتامل ويزيد القبح فيهما ان
علماء الاصول لا يبحثون عن الالفاظ التي يعرف معانيها من القرينة بل لا يبحثون عن الالفاظ الخالية عن القرينة
كما هو الحال في جميع مباحث الامر والنهي وغيرهما فان قلت نحن نقول ان جميع المواضع التي استعمل فيها ما وضع
للخطاب انها مستعملة في الغائبين او الاعم مجازا بقرينة مشاركة جميع المكلفين في التكاليف قلنا ما ذكرت
فاسد قطعا لان القرينة لا بد ان تكون صارفة عن المعنى الحقيقي معينة للمجازي والمشاركة في التكاليف
لا تمنع الخطاب الى شخص خاص قطعا الا ترى انا نامر بولا ذنا وما ليكنا وتلامذتنا بالصلوة ونحوها و

نخاطبهم

نخاطبهم بها ولا يظهر بها بنائه المطابق لجميع المكلفين الى الغيبة او الاعم من الخطاب والغيبة سيما ان لم يشمل جميع المكلفين
من زمان الرسول ص الى يوم القيمة او من زماننا الى يوم القيمة وهذا بديهي فان قلت اي ثمرة لهذا النزاع فان الكل متفقون
على شمول التكاليف سواء كان من شمول الالفاظ او من الاجماع قلت قد توهم بعض المحققين انه لا ثمرة لهذا النزاع بعد
العلم بالحكم وهو غفلة صدرت منه اذ الثمرة في غاية الوضوح اذ على القول بالاختصاص لا بد من بذل الجهد في تحصيل
فهم المخاطب وخصوصيات احواله من انه كان حاضرا ام مسافرا مختارا ام مضطرا الى غير ذلك حتى لا يشكل
في الحكم المذكور مثلا آية اذا نودي للصلوة الى اخرها خطاب بالحاضرين مجلس الرسول ص فلكونهم مخاطبين
لعله يكون صلوتهم خلفه ص او خلف المعصومين ع من قبله ص لا مطلقا او لا شك في انهم في زمانهم ما كانوا على
اي حال يصلون هذه بل معه او مع معصوم ع كانوا يصلون كما هو من المسلمات والمعلومات من الفتاوى و
الاخبار لانها في غاية الوضوح في ذلك بل هو من الاجماعيات التي لم يوجد في مسئلة فقهية مثلها من الاجماعات وعقلا
الادلة الاخر ولذا ادعى قريب من اربعين فقيها من فقهائنا الاجماع على الاشتراط الاذن الى ص وباقي الفقهاء
اتفقوا في الفتوى بذلك وان توهم بعض بوجدان خلاف وبينا فساد توهمه في غاية الوضوح فظهر ان
المخاطبين بالوجوب العيني كانوا جماعة خاصة فكل من كان مثلهم يكون مثلهم ايضا دون غيرهم وربما وقع الاجماع
على المغايرة ولو لم يقع ايضا لا ينفع الاستدلال مع قيام الاحتمال الظاهر الا ان يقع الاجماع على كون حالنا حالهم
وان اختلف الحال في الجملة وبالجملة دليل الاشتراك هو الاجماع اذ حكمي على الواحد حكمي على الجماعة اي جماعة
الواحد لا الجميع او بالبديهة فرق بينهما مع ان احتمال الفرق ما يكفي وسيجي ايضا في مبحث حجية خبر الواحد من عظيم
فانتظر — بل يجوز اه اقول بل لكل جزء ولذا في الخطابات الخاصة كخطاب واحد نفهمهم انهم من العمومات
من دون التفاوت اصلا بل غالبا دلالة الفقه هو الخاصة دخل الفقه بكونه منها فقه وليه الاول ايضا لبعد الجهة في
قوله والا تبليغ الا بالعمومات ودعوى شمول الخاصة لغيرهم — سيما ان يكون معه وبما يجب للاغبر القسم في
قوله او دخل السوق اه كلامه ثم حق عصى فرعون الرسول لغير خصوص موسى فانه ليس من العام المخصص بل هو
قوله فان العام هو الذي يكون اداة العموم مثل كل ولام الاستغراق ونحوهما وبالقرينة يبقى مركبه ونحوه
وذلك وليدة اه لا يخفى انه اذا تعذر الحقيقة من جهة القرينة الصارفة عنها ويكون هناك اقرب المجازات الى الحقيقة
يتعين كونه مرادا في مقام عدم ارادة المعنى غير الحقيقي ولم يتعين بقرينة هي معينة لانه بالقرينة
المعينة يفهم كلام الحكيم في امثال المقام لا بد ان لا يحمل لغوا فلا بد من الحمل على جميع
كلامه في بحث افادة المفرد المحلى العموم وسيشير اليه المص على ان هذه المسائل لا يناسبها التامل والنزاع لا
مث عليها ولو لم يكن صحيحا لخرب الفقه بالمرة — بدع القول اه اقول بطلان هذا القول ووضوحه يغني
عن دفعه فلا حاجة الى دفعه بخصوص هذه الجهة ايضا فتدبر — قبل استقصاء الفحص اه لا يخفى انه يظهر الان
قوله على من له ادنى فهم واطلاع ان الاخبار الواردة في الفقه بل الايات ايضا غالبها لم يبق على ظاهرها حالها دخلوا
بالنسبة الى الفهم بل كان ان يكون كلها كما لا يخفى مع ان الفقهاء الخبيرين الماهرين المطلعين اكثرهم لو

لم نقل كما سمعت اجزء وابدلك وايضا المستحبات المذكورة في مصباح المتهجد وغيره من الكتب الكثيرة غالبها لفظ الامر
الخالي عن القرينة سوى الاجماع او نادر من الاخبار فكذلك الحال في الكتب الاربعة ونحوها وايضا العمومات الواردة
في الايات والاخبار لم يكد يبقى على العموم الا نادرا وبالجملة العلم اجمالا بعدم البقاء على ظواهرها في الفقه سيما العمومات
بل العموم الاخر مثل الطبيعة والنجوم وغيرهما ايضا كذلك ولذا اشتهر وتلقاه بالقبول سمع القول انه ما من عام الا وقد خص وايضا مثل اخبارنا — العلوم
كانت في الاصول متصلة فتقطعت للنقل في ابوابها على حدة ليتيسر الاطلاع والانتفاع ولا يوجد عدم التفكيك
في الفهم بل وجدنا الموضع وذكرناه في موضعه الذي تقطع لا يتفطن الاتكال على ظهور الحال لديه او في زمانه ثم
طرءه المحو كما هو الحال في كثير من الاحوال وايضا الخطاب كان في الكل بالنسبة الى الحاضرين وربما كانوا يفهمون
بالقرائن الحالية او المقالية مع تفاوت الاصطلاحات في كثير من المقامات وبالجملة لا يجوز بذل الجهد في فهمها
فهموا ومن هذا ترى ان جل الاحكام الفقهية من الجمع بين الاخبار والادلة وبالجملة اسباب عدم امكان الاكتفاء
بظواهر الاخبار والايات في نهاية وضاحته وشناعته كثيرة غاية الكثرة اشرنا اليها في رسالتنا في الاجتهاد و
الاخبار من اراد الاطلاع فليلاحظ ومنها الاخبار الواردة في ذلك المتضمنة لقولهم ان اخبارنا محكم و
متشابه وخاص وعام وحفظ ووهم ونحو ذلك وانه لابد من الملاحظة ثم العمل على ان نقول لو كان نادر من
الاخبار صار فيه ما قلنا لم يجز العمل ما لم يبذل الجهد في معرفة الحال فكيف اذا صار الحال كذلك كما ان يكون
الكل كذلك بل لو فرض ان جزء واحد منها صار فيه ما قلنا لم يجز العمل بغير بذل الجهد من جهة عدم معلومية ذلك
الواحد والحاق الظن بالاغلب والظن لا يكون حجة بل يكون جرأة بالايات والاخبار المتواترة والاجماع
ما لم يكن نظر المجتهد بعد بذل جهده واستفراغ وسعه للادلة الدالة عليه وامثاله فهو باق على المنع والحرمة
فالبحث في المقام من جهتين من جهة العموم كما عرفت ومن جهة خصوص المادة ايضا كما عرفت والتحقيق مع
رسالتنا في الاجتهاد وغيرها والتفينا في المقام بالاشارة كغيره من مقامات كثيرة لان العاقل يكفيه الاشارة
بالفرق اه ان اراد بالفرق في الكلام الشفاهي فغلط فان المولى اذا قال لعبده خذ ما في الصندوق
من الدراهم والجزية فلا شك في انه يأخذ الجميع من دون تأمل كما انه لا تأمل في وجوب الاخذ ويكون المراد هو الدراهم
والصندوق ايضا كذلك الى غير ذلك ولو تأمل بعد عاصيا ويذمه العقلاء وان اراد الكلام الموصول الذي
من قبيل اخبارنا في الفقه ففيه انك عرفت بان المقام جزء من جزئيات ما يجب على المجتهد وانه يجب
في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا وقد بينا الوجه مع غاية وضوحه نعم في المقام جمع
الجهتان الجهة العامة والخاصة بالمقام الا ان يكون مراده العلوم الاخر لا الفقه ولا الكلام الشفاهي عند
وقت العمل فتأمل جدا لا ندري انه حقيقة اه اقول دعوى الوضع من العرب في خصوص المقام في غاية
الغرابة اذ الظاهر انهم وضعوا للاخراج مطلقا اي اخراج شيء عن شيء فالوضع عام والموضوع له ايضا
عام او خاص مثلا لفظ الخارج موضوع لذات ثبت له الخروج اي ذات ثبت له واما كونه موضوعا
للخروج عن البيت او عن الدار او عن الحجرة الاخيرة او عن كل حجرة واقعة قبلها فلا يخفى فساده وقس عليه غيره

او الخروج

لما حاصلها

او الخروج عن الحجرة الاخيرة لا تأمل فيه لاتصالها بها واما غيرها فغير ظاهر ولم نقل بظهور العدم البقاء العمومات
حتى يثبت خلاف ذلك لان الاصل الحمل على الحقيقة حتى يثبت المجازية ولم يثبت ولان المتكلم انما يتكلم لان
يفهم المخاطب فيعلم انه لا يفهم العموم لاحتمال الاختصاص فكيف يكتفي بما قال لو اراد الخروج من الكل فلا بد
من اظهاره وذلك الا ان يكون في مقام الاجمال لكونه غرضه فاذن لا يكون دلالة ولا فهم فيحتمل عدم البناء
على العموم ايضا فيما تقدم لمكان الاجمال واحتمال عدم حجية اصالة الحقيقة في امثال المقام لذلك فيبنى — كان و
على الاصل فان الاصل عدم التكليف حتى يثبت فلم يثبت من جهة الاجمال مثل قوله على عشرة الا ثلثا حنطة
وعشرة الا ثلثا من شعير الا ثلثة فالقدر الثابت هو المشترك فيهما وان كان الحكم في العكس مثل ما اذا علم
يقينا باشتغال ذمته بالعشرة في كل منهما فهو مجمول صاحبها الحق حقا عليه عشرة الا اثنان حنطة وعشرة شعير الا ثلثة
وامثال ذلك فتأمل لكن الذي يظهر من بعض الاخبار المقرر عند الفقهاء وحقيقة المشترك بين الشيعة وهو
الاختصاص بالاخير فقط مثل ما ورد منهم في قوله تعالى ومن لم يكن لكم الانكاد خلتم بين الاية والظاهر انتفاؤه
ولا يخفى ان عليه شيوع التخصيص الى حد تلقي القول بالقبول انه ما من عام الا وقد خص من المرجحات القوية
المعتبرة في مقامات متعددة اين هذا من الاستغراب الذي ذكره او على تقدير تسليم تحققه وثبوته فقد في غاية
الندرة واين هذا من ان يتحقق الاستغراب سيما وان يتلقى بالقبول سيما ان يتلقاه القول مضافا
الى غلبة تحقق الطلاق الرجعي بحيث ينصرف الاطلاق اليه وربما يظهر ذلك من الاخبار بجعل مطلق الطلاق
راجعا اليه ولعل المقام ايضا منها ولذا قال ثم ثلثة قروء مع ان المطلقة غير منحصرة في ذلك مثل المطلقة الحامل — وقع فيه و
والتي لا ترى الحيض ومن لم يبلغ ومن في سن من تحيض ومن غير ذلك فظهر ومن اقربية العموم ومرجح اخر للتخصيص فتأمل
جدا جمع بين الدليلين فيجب اه اقول لم نجد دليلا على ذلك من الوجوب اذ كثير في اخبار كثيرة في تسامح الناس
عن وقوع التعارض بين الاحاديث ونهاية كثرة وقوعه في كل واحد منها البناء على الترجيح حتى اذا انعدم
الترجيح التزموا بعمومه ووقع الفرض عنها امروا به بالتوقف او التخيير او الاحتياط ولم يرخصوا في الجمع و
بوجه من الوجوه ولهذا كتبنا رسالة في الجمع بين الاخبار والرخصة في مواضع الجواز والدليل عليه وليس
الدليل على كون الجمع اولى من الطرح مع ان الحجة والدليل ليس الا ما ظهر من اخبارهم فالجمع في الحقيقة
تحريف للحجة ولا ينطبق للدليل لانه جمع بين الدليلين بعضهم مثل التخصيص والتقييد حجة لبناء العرف عليه
كما يقول للعبد اشتر اللحم ولا تشتر لحم العنق والتحقيق في الرسالة والحاصل ان الجمع بينهما لو كان
لوجب قطع العموم بما دل على حجيته لكن الحجة انما هو ما ظهر ويفهم منه لا ما هو خلاف الظاهر سيما اذا كان
بعيدا او مجرد الاحتمال بل ضد الاستدلال فكيف المرجوح لا يخفى ان الدليل في الراجح بل لا يكفي الاشعار
كما هو معلوم بل لا بد من الدلالة حتى يكون دليلا فاذا كان الاشعار لا يكفي فكيف المرجوح بل فكيف المساوي
ايضا نعم بعد ثبوته شرعا لا كلام في الحجية مثل ان يرد ان مراده في خبر كذا كذا او ورد في كثير وفي الاخر كذا
ان احتج اليه او يكون احد الخبرين قرينة معينة للمعنى في الاخر كالتخصيص والتقييد ونحوهما اذا وقع اجماعا

كاشف او شهرة جابرة لرواية ضعيفة ونحو ذلك فلا اشكال لبناء العرف على المكالمة كذا وهم ع كانوا يتكلمون على
طريقة كما هو نمط ومما ذكر ظهر فساد مختار غير واحد من متاخرى المتاخرين من تقديم الجمع على الطرح الذى يكون مراعاة
المرجحات المنصوصة المعتبرة عند الفقهاء المتقدمين والمتاخرين ثم بعد تقديمه يقول الجمع كما تحقق بهذا
يجوز ان يكون بهذا وكذا لو ان كان فى العام والخاص والمطلق والمقيد ونحوهما ثم يقولون فلا بد من مرجح شرعى
وليس الا اصالة البراءة او عدم التكليف حتى يثبت بدليل محكم ولم يجد سوى ما ذكر فكيف على مختاره انا لله
وانا اليه راجعون فى موت الفقه اذ الادلة لا تخلو عن التعارض الا ما ندر غاية الندرة فى مقام التعارض
يقولون ويفعلون ما ذكرنا ولا يقولون بحجية الاجماعات المنقولة بل وغيرها ايضا سوى ما ندر فلا يكاد يثبت لهم
حكم ففقهى الان يغفلوا عن طريقتهم ويبنوا عليها ومع ذلك لا يوافق فقه الفقهاء المتقدمين
عليهم السلام الا اقل قليل فتامل اذا عرفت هذا فنقول لا فرق بين المفهوم والمنطوق فى صيرورته مخصصا
ومقيدا او قرينة على المراد من العام الذى لم يكن يبقى على عمومه لما عرفت سابقا وبالجملة العبرة بصيرورته
قرينة على المراد واية تعيم دليلا لا تعارضا اذ اقول هذا فرع ثبوت حجية خبر الواحد مطلقا وفرع تقاومهما
ايضا لان التقاوم شرط اجماعا مع انه لا معنى لمعارضة الضعيف وتاويل القوى به او رفع اليد عن الاقوى و
تقديم الاضعف عليه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا وما هو قبيح عقلا قبيح شرعا للتطابق بينهما عند
العدلية والفرقة المحقة مع انه ورد فى الاخبار المتواترة ان من خالف القران زخرف فاضربوه على
الجدار والحايط وانا لا نقول ما يخالف القران قط وامثال ما ذكر بل ورد ان ما لم يوافق القران
باطل والتناقض معارضته جزما هذا كله مضافا الى ما فى الخبر من الاختلالات الكثيرة غاية الكثرة سندا
ومتنا وتعارضا وعلاجا له بل الكل اشرنا الى الكل فى رسالتنا فى الاجتهاد والاخبار واشرنا الى
قليل منها فيما سبق وما ذكر من ان عام الكتاب ما مقطوع لفساده لان الكتاب قطعى سندا وقطعى
متنا ايضا ودلالة مثل ذلك وان كانت ظنية الا ان هذا الظاهر قطعى بملاحظة عدم جواز الاغراء
بالجهل وتكليف ما لا يطاق والمخاطبة بما لا يفهم المخاطب من ذلك الخطاب معنى وارادة الامر
الذى لا يفهم منه بل يفهم خلاف ذلك منه وطلب ذلك الخلاف منه قبيح على الحكيم وفاسد قطعا
عقلا ونقلا بالنقل اليقينى واين ما ذكر من خبر الواحد مع ما فيه من القيل والقال والنزاع والجدال
فى نفس الحجية مع نقل الاجماعات من القدماء على عدمها مضافا الى الادلة الاخر واشتهار ذلك عن
الشيعة الى ان العامة نسبوا الى الشيعة ثم بعد ذلك الاختلافات الكثيرة الشديدة فى شرايط حجيته ثم
بعد ذلك فى كل شرط شرط مثل ان العدالة ما هى بل هى الملكة او حسن الظاهر او عدم ظهور الفسق
وانها بل هى من باب الشهادة او الخبر او الظنون الاجتهادية وانها اجتناب الكباير ام هى مع المروة
ايضا وغير ذلك وان الكباير ما هى بل كل ذنب كبيرة ام لا وعلى الثانى الكباير ما هى الى غير ذلك
ثم بعد ذلك الاختلالات الرجالية فى ثبوت عدالة كل واحد واحد من الرواة مع ان عظيم الشان

لايلم

لا سيما عن المطاعن فضلا عن غيره وبعد نحو ذلك ملاحظة نفس السند وانه سالم من السقط والتحريف والتصحيف ام لا مع
الحال فى كثير غاية الكثرة ولا يوضح فى البتة والحاصل ان جميع الاختلالات السندية والمتنية والدلالية وعلاج
الاختلالات واقع التعارض وغير ذلك سيما بعد ملاحظة ان ما قطعه من الاصول وانها لا يكاد يعرف حكمها الا
بالمعارض وبالجمع بينها والفقه حصل من الجمع بين الاخبار بينها وبين غيرها من الادلة والحاصل انه لا حد فى الاختلالات
ومراتب والاطلاع فى الجميع بعينه بالرسالة والوضع فى المقام الاشارة والعاقل تكفيه مع انه من المسلمات ان الدليل الظنى لا
يفيد اليقين بل من اليقينيات انه لا يفيد الا الظن مع ان تجرد الخاصية لا يلزم الظنية فضلا عن ان يصير قطعية ويكون
ان آيق لا كان اية ان جاءكم فاسق ونحوها تدل على حجية خبر الواحد بالنحو الذى قرر فى محله لا جرم يصير القران معارضا
القران ويخصصه غاية ما فى الباب ان العام قران بالاسناد وبغيره السطر والخبر حجة بمقتضى نفس القران وبدونه قطعه
لكن نحن ذلك غاية الوهن الحاصلة من غلبة شيوع تخصيص العمومات على النهج الذى قررنا وخصوصا بعد ملاحظة
كون الخطاب الشفاهى مع خصوص الحاضرين فلا بد من بذل الجهد فى تحصيل معرفة حال الحاضرين والاغصان الا
الظن فلو لم يعتبر لينسد باب التكاليف واقوى الظنون هو الخبر بل لا يكاد ظن به بعد ملاحظة تكاثر
من القران حجيته وخصوصا بعد تحقق الادلة الاخر على حجيته ومنها الاجماع المنقول بل الاجماع كما بل الاجماع
الواقع كما هو ظاهر على الخبير المتامل الفطن ومنها تواتر الاخبار بالمعنى كما لا يخفى على من تتبع تضاعيف الاحكام و
وادلتها لكن لم يرتفع الاشكال بالنظر لما ورد من عدم حجية الخبر المخالف للقران وانه زخرف الى غير ذلك مما اشرنا
اليه فلا بد من الخبر المعارض بالشهرة بين الاصحاب ونحوه مما ورد فى الاخبار اعتباره مطلقا وطرح مخالفه
كذلك سيما اذا لم يكن عموم القران عموما واضحا مثل ان يكون عمومه استنباطيا ولم يكن لغويا وكذا لو كان مخالفته
الجزئية لم يكن بتلك الوضوح وربما كان المجتهد فى لم يبين الصورتين لا يحتاج الى الجابر الذى ذكرنا والحاصل
ان المجتهد يبذل جهده بعد ملاحظة ما اشرنا اليه وخصوصيات المقام من المقربات والمبعدات ثم يحكم بما
ادى اليه اجتهاده فاما ان بعد تاريخهما لا يخفى ان الاخبار النبوية لم يكد توجد عندنا سيما ولا نبويا
يحتاج فيها الا ما ذكر كما ان القران ايضا لم يكد يتحقق فيه الاشكال كما ستعرف للعصمة وبالجملة المدار عندنا بالاخبار
الائمة ع والنسخ لا يوجد فى زمانهم ع قطعا وكون احد منهم كاشفا عن المنسوخ والاخر كاشفا عن الناسخ
فيه ما فيه مع ان العلم بالتاريخ لا نفع فيه واعتبار الحصول قبل وقت الحاجة حتى يصير مخصصا او بعده حتى
يكون ناسخا مقطوع بفساده بالنسبة الى اخبارهم فالخبر فى المخصص كالمتفق عليه فقهاؤنا ثم اذا عرفت هذا ثم بعض
المحققين الاشكال فيه بان راوى العام ربما يكون شخص وراوى الخاص شخص اخر بل ربما كان الاول
من صحابة مرجحا الباقر ع والثانى من اصحاب الرضا ع بل ومن بعده من الائمة ع فكيف يكون الخاص
بينا واردا قبل حضور وقت العمل بل صورة العكس ايضا مشكلة لعدم العلم باطلاع راوى
العام على الخاص اذ لو كان مطلعا لكان يرويه كما روى العام بل الراوى الواحد لما اقتصر ربما
يشكل الامر بالنسبة لانه يروى الخاص عن معصوم اخر وبالجملة حل التعارض مورد الاشكال لو لم يكن

جزم

دل

مواضع

كلها والاشكال غير مختص بعبورة الخاص والعام بل كل مورد البيان يتحقق فيه الاشكال المذكور وحل الاشكال يتم بتجويز
اختلاف الاحكام للمكلفين ظاهرا وواقعا مثلا يكون احدهم مكلفا بوجوب شيء والآخر باستحبابه او اباحته او حرمته
ثالث باباحته ورابع بتحريمه وخامس بكراهته بل شخص واحد في وقت كذا او وقت آخر غيره وهكذا اختلاف ما ذكر
ومنشأ الاختلاف اما ان يكون خصوصيات يقتضي كل واحد منها كون الحكم على مقتضيها واقعا او واقعا او بالتحقيق
وليس الاول الاحكام الواقعية والثاني الاحكام الظاهرية ومنشأ هذا الموانع عن الواقعية تشمل التقية او موانع و
وصول الواقعية وعدم الشعور على ادلتها بعد استفراغ الوسع وبالجملة بعد حكاية السقيفة لم يتمكن الشيعة من الايصال
الى الحق الحكم فصار المدار على ما ذكرنا الى الآن ومن اسباب الاحكام اختلاف والاختلال لما تقطيع الاخبار
واختلاف الازمنة والاحوال وانعدام الاصول وغير ذلك وربما قالوا بعنوان العموم او الاطلاق الوجوب
وامثال ذلك اتكالا على الضرورة من الدين او المذهب من انهم ربما يفهمون التخصيص والتقييد والاستحباب
وغير ذلك كما هو الحال الآن نتكلم بحكمة الآن بطول الايام او حصول الشبهات والاختلافات انعدم ذلك
الفهم كما هو الحال في امثال زماننا ومثل ما ذكرنا من الضرورة القرائن الحالية والله يعلم
اجماعا نقله ما ذكر هو الظاهر من فقهائنا في المسائل الفقهية من دون تأمل كما هو ظاهر تقريرهم في تخصيص العمومات لان
مكالمات الائمة عليهم السلام طريقها طريق المكالمات العرفية فانهم يبنون على التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات
والوجه في الكل واحد لان المطلق يرجع الى العموم فالمقيد مخصص كما سيعرف به المصنف ومع ذلك يستشكل في
خصوص المطلق في قوله وهو جيد حيث ينبغي احتمال التجوز الى آخر ما قاله مع عدم استشكاله منه اصلا في
تخصيص العمومات كما مر منه كما عرفت ان الجمع من حيث هو جمع ليس جمعا حقيقة بل هو تخريب ولا دليل على
وجوبه وحجيته مطلقا فانه ثبت من دليل شرعي صحته يكون حجة لا انه خيال يتحقق فيه وبأس لم يحصل
قد عرفت عدم مانع النسخ في احاديثنا وعدم حاجتنا الا ما رواه العامة عن الرسول صلى الله عليه وآله وكذا اعدم الحاجة اليه
بالنسبة الى القرآن لعدم تحقق الاشكال فيه مطلقا او بالبعد فتأمل وبالجملة التحقيق في المقام وجميع مقامات
الحمل من فلاحظ   اما الفعل اما المقترن بالقرينة فحاله واضح من جهة القرينة فما فعل الشيء في مقام
بيان الوجوب فواجب او المستحب فمستحب او المباح فمباح واما المركب من الواجب والمستحب او المباح ايضا كا
الصلوة الفريضة والوضوء او نحوهما فما هو توقيفي كالعبادات ولم يثبت ماهيته من القول كقرائة سورة
بعد الحمد والتسليم ونحوهما مما لم يعلم حاله من الاجماع او دليل آخر لفقده او تحقق التعارض فيه فالاصل
فيه الوجوب كما هو المعهود من الفقهاء لتوقف البراءة اليقينية عليه ولزوم تحصيلها الا في البراءة الاصلية
والظن الذي لا يستند الى الدليل اليقيني ولقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم لان
الاصل في الفريضة الوجوب والمستحبات اداب عارضة وليس بجزء الفريضة وتحققها منها فلا تعد اجزاء
للفريضة والراجح في النظر من احداث امر في مقام بيانها هو الجزئية سيما اذا كان الشارع في جميع اوقات
زمانه عند اتيانه بتلك الفريضة لا يترك ذلك الفعل فيها اصلا وراسا ولا يعهد منه الترك لمرة ومرة في

ولم ينقل

الواجبات
ولم ينقل منه تركه في وقت ابدا بل المنقول منه اتيانها بها بذلك الفعل سيما الرسول صلى الله عليه وآله فانه ص غالبا كان يقتصر في
لا يوجد ستجمعه بعنوان الوجوب ويجعل واجبا ولذا وضوء الرسول ص مغاير لوضوء امير المؤمنين وغيره من الائمة عليهم السلام والرواة
في مقام استعلام واجبات الوضوء كانوا يسئلون عن وضوء الرسول ص ونحو ذلك ومع ذلك ربما صدر منه في مقام بيان
ذلك امر يحكم بخروجه عن ماهية الوضوء فهو خارج بلا شبهة كما انه ربما صدر منه في ذلك المقام ما يقطع بدخوله في
ماهية الفرض فهو ايضا مقطوع به واما ان احتمل الامرين او راجح في واحد منهما فالحكم الوجوب ايضا لما ذكرنا الا
ان يثبت حجية الظن والرجحان فيه فهو ايضا معلوم واما محل الشرع مجملا كالافعال المكشفة فقيل يجب فعله
لقوله تعالى فاتبعوه وكذا لما في الآية لما ورد فيهم مثل ذلك كثيرة وانهم عليهم السلام مثله في جميع الاحكام و
الاستثناء الا النبوة بخصوصها وقيل المتابعة بعد فعل ما فعل بالنحو الذي فعل فيفعله بعنوان الوجوب ربما لا
يكون متابعة بل يكون مخالفة لانه ص لعله فعله بعنوان الاباحة او الاستحباب فقال بعض الاصل فيه الاباحة
لعدم ثبوت تكليف والاصل عدمه وقيل بالرجحان لاحتمال الوجوب فيقتصر الاحتياط مع ارشاد و
داع وتعلق بالقبول كما فعل المحبوب محبوب مع ان غالب افعاله ص راجح مع ان مقتضى المحبة عرفا الموافقة
للمحبوب في السلوك كما هو ظاهر واحتمال كونه من خصائص النبي ص باطل لانه ضعيف ظاهرا وكون الاصل عدمها
والمشاركة كما هو الظاهر من الادلة والمقامات فظهر قوة هذا القول الا اذا ثبت خلافه فهو امر على حدة فتدبر
جدا   اذا ثبت كونه الخ اقول قد اثبتنا في الفوائد كون الصلوة حقيقة عند المتشرعة في خصوص الصحيحة
وكذا غيرها من العبادات للتبادر وصحة السلب عن الفاسد واصالة عدم التقدير في لا صلوة الا بطهور و — في نسخ
اثبتنا ايضا ثبوت الحقيقة في الشرع في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما وهذه الاحاديث صدرت
عنهما عليهما السلام ومن بعدهم واثبتنا ايضا انه على فرض عدم الثبوت الحقيقة الشرعية فعند القرينة الصارفة عن
المعنى اللغوي يتعين الشرعي الذي صار معنى حقيقيا في اصطلاح المتشرعة واما اذا لم يوجد له معنى
شرعي غير ما صار حقيقة عند المتشرعة فالامر فيه اظهر وكذا اذا تحقق القرينة الظاهرة في ارادة
الحقيقي عند المتشرعة فعلى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يتعين ايضا ما ذكرناه نعم على القول
بان اسامي العبادات حقائق في الاعم من الصحيح يتعين تقدير الصحة لا الكمال لما ذكره من كونه اقرب
المجازات واما انه هل تحقق حقيقة شرعية او عرفية في قول لا كذا الا كذا او لا فيها لا اشكال في
وعدم تحقق حقيقة فيه سوى الحقيقة اللغوية وهي نفي الجنس والحقيقة او نفي الشخص او نفي حقيقة الكمال او نفي
الفرد فاذا علم من الخارج عدم نفيهما لا جرم لا بد من تقدير ما يصح به النفي وظاهر تعيين ما هو اقرب الى الحقيقة
او المفرد ولم يدع مدع تحقق حقيقة شرعية او عرفية خاصة سوى اللغوية والعرفية العامة والى ادعى
الشافعي الظهور في الصحة في خصوص الشرط والحقيقة في الكمال في خصوص الخوف فان الدعويان
من اختلاف الفقه والفهم لا لتحقق عرف واصطلاح من خصوص فرقتهم وطائفتهم كل منهما
بخلاف الاخرى سيما بالنحو الذي ذكره الفرقتان فتأمل وظاهر ان المستدل الاولين ليس مرادهم
سوى العرف العام من جهة تعارف استعمال مثل ما ذكر في الصحة وفي الكمال جميعا من جهة القرينة

يتفطن

الى انه عن ارادة المعنى الحقيقي وعدم تعين واحد من المعنيين المستعمل فيهما اللفظ لا وضعا ولا استعمالا ولم
الى قرينة المجازات او لم يعتن به لنهاية فهم العرف فالجواب منحصر في حكاية الا قرينة واثباتها لغوها
هذا مع ما في كلامه من المجازفة التي تعرض لها سلطان العلماء وهو اتفاق منزلة هذا التعريف ليس
تعريف اجماع الشيعة وتعريفه هو اتفاق انه يحصل به القطع بقول المعصوم فاذا حصل منه القطع المذكور
يكون اجماعا والا فلا وربما يحصل لبعض دون بعض فعند من يحصل له اجماع خاصة كما هو الحال في الخبر المتواتر
والمحفوف بالقرينة المفيد للعلم فان الكل من الحدسيات ربما يحصل العلم بنفس كثرة المخبر فقط وربما
يحصل منها بمعونة القرائن ولذا لا يكون في ضبط عدد التواتر ضبط نعم لابد ان يكون العمدة هي الكثرة
كما ان العمدة في المحفوف بالقرينة هي القرينة واذا كان القرينة والكثرة على حد سواء فلعله داخل في المحفوف
او يقال خبر مفيد للعلم ولا اشاحة في ان يسمى الاول خبرا والثاني حدسيا والا فانه ايضا خبر الا انه ليس حسيا
والخبر اعم من ان يكون حسيا والخبر هو الذي يحتمل الصدق والكذب لكن راجح في الصدق من جهة اخبار المخبر بما يكون
رجحانه رجحانا ضعيفا من جهة عدم معلومية حال المخبر وعدم ظهور مؤيد لصدق خبره فاذا انضم اليه
خبر مخبر اخر يتكرر ذلك الرجحان ويزيد بها رجحان ثالث وهو من اتفاق المخبرين على خبر واحد فاذا انضم
الى ما ذكر خبر مخبر اخر يزيد التكرر من الجهتين المذكورتين بما اتفاق الثلث اقوى من اتفاق اثنين البتة
وهكذا اذا انضم الى ما ذكر خبر مخبر اخر ثم اخر الى ان يحصل اليقين فيسمى بالتواتر وان كان للقرينة ايضا اثر في تحصيل
اليقين كما اشرنا ودخل على ما ذكر حال الاجماع فانا اذا لم نشاهد حال سلفنا ثم فنطلع على كلام فقيه بما هو عدل مقدس
لكم بحرمته الى اهله والمساجد فقد لا يقع بيد ثم تام من بذل الجهد التام والاجتهاد واستفراغ الوسع مع ما له من الكثرة و
تتبعه في الفتوى والا يكون من اهل النار جزما ويبالغ في ذلك ويؤكد ومع ذلك نقول في المسئلة المذكورة انها
شرعا لا جزم يرجح في النظر كونها كذلك وان وجد هذه الفتوى ليس بعد مما على حد سواء بل يرجح في النظر
كما ذكر وليس هذا الرجحان اضعف من رجحان خبر مخبر واحد فاسق غير متهم بالكذب والشيخ يقول في الاستظهار
لا غير ذلك ممانع هو من المكاثرين المخبرين بالتواتر اذ معلوم عدم اشتراط العدالة في حصول التواتر ثم
اذا اطلعنا على قول فقيه اخر مثل الفقيه الاول وانه ايضا افتى مثل ما افتى يرجح في نظرنا ذلك وزيادة الرجحان
على نهج ما قلت في الخبر وهكذا الى ان يحصل العلم فيسمى اجماعا ومن انكر حصول العلم منه يكون حاله بعينه حال من انكر
حصوله من التواتر او لم يتفق بانه السوء حال الامة واردى لما ظهر وجهه مضافا الى ما هناك الاختلاف في نسبة
المخالفة منهم ... في كتاب واحد منهم الى غير ذلك مما حققناه في موضعه فليلاحظ رسالتنا
في الاجماع واقوى ما ذكر الحصول بالتظافر والتسامع كما هو الحال في بديهيات الدين والاجماعات التي يدعى كما
ستعرف بل بديهي الدين كان اولا نظريا ثم صار علما وهو الاجماع ثم صار بديهيا بل غير خفي ان العلم بوجود
الشيء ودعوى الثبوت وامثال ذلك انما هو من التظافر والتسامع لا التواتر لعدم معروفية الواسطة في الخبر
فضلا عن معرفة تواترهم سيما وان يكون الطبقات كلها الى زمان الرسول فظهر ان الدليل هو الاجماع لانه

الذي

بكاهرتها

الذي يحصل التظافر والتسامع على ان الاحكام الشرعية لا يكاد يثبت شيء منها بدون وساطة الاجماع ومع هذا ذهب
جماعة من المحققين الاترى ان المستحبات غالبا بلفظ الامر من دون قرينة ولا معارض وكذا مثل الامر مثل
علمه واشد منه وايضا غالبا ايضا عدم القبول بالقضاء لاثبات الحكم الشرعي بل ما مثل ان النجاسة الشرعية يثبت
بمجرد وجوب الغسل الذي هو حقيقة في الوجوب بنفسه فيكفي على ترك العقاب لا غير واي ربط لهذا بالنجاسة الشرعية
بل لم يرد في النجاسة الشرعية ما هي فضلا عما ذكر وبالجملة لا تامل فيما ذكر حققناه في رسالتنا في الاجماع و
غيره وحققنا ان المدار على حدس الان من كلما عرفت هنا ايضا اذ يحكم ان الحكم صدر من امام الشيعة والفقهاء
فلا يجب كونه داخلا في المجمعين بل لا يجب اتفاق كل الامة اذ يكفي اتفاق القدر الذي يحصل من اتفاقهم العلم
وان وجدنا المخالف مثل ابن الجنيد في حرمة القياس وامثال ذلك كثيرة كما لا يخفى فلا حاجة الى اعتبار مجهول
النسب وفيه جميع ما يتفرع عليه ما سيذكره مضافا الى ما يظهر منه من التشويش في كلامه هو قوله فمتى راه الى
وجود المعصوم هو حافظ الشرع فمتى اجتمعت ظهر رضاه به وحقيقته ففيه انه لا حاجة الى دخوله فيهم حتى
يحتاج الى وجود مجهول النسب ويتفرع عليه ما يتفرع مع انه يمكن ان لا يقع بعد معصية السقيفة ربما لم يتمكنوا من
اظهار الحق لشدة التقية بل لا مانع من ان يكون قوله داخلا في اقوالهم من تلك الجهة الا انه يقول انه حكم الله الظاهري
ويكون الظاهر منه خلافه وايضا اذا علم قوله فلا حاجة الى الاجماع وان لم يعلم قوله فمن اين يعلم اتفاق كل
الامة بالكل بحيث يعلم الشذ منه لعدم حتى يعلم منه كون قوله من جملة تلك الاقوال وجعل العلم كونه منهم لعدالة الامة سيما
ما عرفت لعله يتوجه انه كيف شرك معهم في الاختلاف الشديد في حل المسائل سيما مع عدم تقصير منهم وكون
كل منهم مكلفا بما ادى اليه اجتهاده الا ان يقول على ارادة الطريق لا الايصال الى المطلوب لكن يتوجه عليه انه
لعله في المتفق عليه ايضا كذلك مثل عدم وجوب الوضوء لكتابة القرآن مع ورود صحيح فيه ولعل مثل صاحب
المدارك عمل به مع القسم ثم امر وانه شرك الشاذ النادر وهما كغيرهما ما يختارون الشاذ والصحيح يسند حديثه
فلعله لذلك اعتبر حصول العلم بدخول قوله في جملة الاقوال لكن قد عرفت ما فيه فتامل قوله وهو في غاية الجودة
اقول نعم الا ان يقول لابد من بقاء طائفة من الامة على الحق ولا يضل الجميع على ما ورد منهم عليهم السلام
لكن هذا يكفي من دون حاجة الى امثال الكتب الكلامية اذا كان هذا الاجماع حدسيا كما ذكرنا واما على طريقه فلا
يتمشى فضلا ان يكون في غاية الجودة قوله والعجب ان العجب من غفلته لا غفلتهم لما عرفت من انه يحصل
اليقين من اتفاق جميع بل من اتفاق اثنين كما اعترف به فكيف لا يحصل من اتفاق الجماعة من الاصحاب و
حاشاهم من الغش والتدليس والكذب والافتاء في الحكم الشرعي على ما يعلم انه ليس بدليل شرعي وان
فاسق يرتكب هذا فضلا عن العدول المقدسين الماهرين الناهين عن امثال ما ذكر المجوزين لم يباح كغير
في الاخبار عنه واي دليل الخشية هؤلاء المقدسين بما لا ينفع العذر الذي اعتذر عنهم الشهيد ره و
انا ايضا متعجب من ذلك غاية التعجب فانا نرى باعياننا ان كثيرا ما يدعي العلم من الاجماع واخر يتامل وحصول
العلم كما ان الحال في الادلة الكلامية كذلك بل الاخبار كثيرا ما يدعي شخص حصول العلم منها من جهة الكثرة
او القرينة او كليهما معا واخر يمنع من ذلك ويظهر منهم استحالة تحقق الاجماع مع خروج شاذ من المتاخرين

حصول

فضلا عن القدماء فان المدرس ربما يختلف كما نجده في العالم حتى الشخص الواحد ربما يحصل له اليقين من دليل وربما يتامل
منه بعده بل ربما يحصل له اليقين وربما بالعكس والقول بان ذلك رفع مادة العلم بعينه كلام السوفسطائية
الذين ادعوا عدم وجود العلم وبالجملة عدم الاتفاق في حصول اليقين في الجملة من المشهد اذ لذلك اتفق الكل
على انه لا يحصل من الاجماع المنقول بخبر الواحد الا الظن وانه هل هو حجة ام لا كما سيجيء كما ان الحال في خبر الواحد
ايضا كذلك فان الراوي سمع من الامام ع ويقول سالته ع فاجاب كذا لكن لا يحصل لنا سوى الظن لان الشاهد
يرى ما لا يراه الغائب والعجب مما ذكره المصنف ومن وافقه بصريح بعدم ضرر خروج معلوم النسب
الاجماع بل قالوا ان لو خلا المائة من فقهائنا لم يكن حجة ولو حصل في اثنين يكون حجة ومع ذلك كثيرا ما
يقولون كيف يتحقق الاجماع مع خروج ابن الجنيد مثلا بل وبابويه عنه من جهة خروج واحد من فقهائنا المتاخرين
ايضا ويقولون مع خروج مثله كيف يمكن ان يكون اجماعا واعترف المصنف فيما يأتي من الحجية في حجية خبر الواحد وجوابه
عن دليل المرتضى وتقديمه لذلك فلاحظ وتحمل هذا هو السبب في في الاجماعات وان المدعين الاجماع بل انه
وبما تجمعهم ويقولون في شأنهم ما ذكره هنا وهذا في غاية الغرابة   وانت بعدما ذكره اقول وانت بعد الاحاطة
بما ذكرناه خبير بعدم اندفاع اعتراض العلامة ره عنه لان العلم بقول المعصوم ع يحصل بالتفاق والتسامع
فضلا عن العلم باتفاق الامة كما هو طريقة اهل الخلاف فانا نجزم اتفاقهم على البديهيات وربما نجزم في
النظريات التي وقع الخلاف سابقا على زماننا او لاحقا   للجزم اه قد علمت عدم ضرره وعدم لزوم
دخول الامام ع اذ لعله يعلم كون الحكم منه او رضاه به من الاجماع وان كان هو الوفاق الا انه كما عرفت
يعلم منه راي الامام ع وربما يعلم من اتفاق اثنين كما اعترف المصنف به وقوله لا عدم علم الخلاف قد علمت
ان مع العلم بالخلاف انه لا يضر لحصوله من اتفاق اثنين دون المائة الا ان يريد انه يجوز الوفاق
من دون قرينة اه لكن عرفت الاشكال في اتفاق الكل ايضا مع ان الغالب والخلافيات عدم اتحاد
الزمان بلا شبهة في زمان عدم الخلاف لا بد ان يكون اجماعا عندك وليس كذلك قطعا لان ومن وافقه يجعلونه
مجرد الخلاف مانعا كما هو المشاهد من طريقتهم ولا يرضون بتحقق الاجماع سابقا او لاحقا
لان العدالة اه لا يخفى ان ما ذكره لان اراد ان مستندهم لا يلزم ان يكون عليا واقعيا فالامر كما ذكره
بل ومن عدالتهم لا يحصل اليقين اه من دون ضميمة القرائن لكن نقول لا يلزم ان يكون الدليل المجتهد
هو اليقين ليس الا هو مع تصريحه بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن مع ان الاجتهاد ليس
الا في الظنيات لانه استفراغ الوسع في تحصيل الحكم من طريق ظني وعلى فرض عدم الاقتصار لا يلزم حصول
العلم قطعا وان على ان اللازم هو العلم والظن الذي يكون على اعتباره علم ويقين فعلى هذا يبطل دليله
على حجية خبر الواحد بان انسداد باب العلم توجيهها مع انه من المعلوم ان كل واحد واحد ليس عليه بخصوصه
اجماع او خبر متواتر او مفيد القطع الاحكامية انسداد باب العلم قطعا وبقاء التكاليف يقينا وعدم
تكليف ما لا يطاق جزما وانه لا محيص عن اعتبار الظن في تشخيص الحكم ولولاه لم يعلم قطعا مع انك بملاحظة

ما ذكرنا

ما ذكرناه في حال الاجماع وكيف حصول اليقين ربما يحصل لك اليقين من فتوى المشهور وشهرته لكن ليس اجماعا وربما يحصل من فتوى
مشايخهم لا العلم كما ذكره العلامة في عدم حجيته مع جعل الحجية انسداد باب التكاليف بالنحو الذي ذكر كيف يجتمعان بل هو اقوى من كثير
من اخبار الاحاد التي حجة عنده بمراتب كما هو غير خفي على المتأمل الا ان يقال المشهور عند الفقهاء عدم حجية الشهرة لا كفاية
القول من الشهيد ره او نادر من ان كان والمشهور لا يتمسكون بنفس الشهرة ومجردها وان تم فهو الحجة ولعله تام بملاحظة
طريقتهم فليلاحظ حتى يعلم قوله هو ان اكثر الفقهاء اه هذا ايضا من العجايب فان منشأ هذه الاختلافات بينهم منه ره
وبين الشيخ ره ليس الا الخصر بل لا فرق بين الشيخ ونحوه من الفقهاء القدماء في مصير ورئيسهم طرف الخلاف بل في
كثير من المسائل لم يوافقه احد مع انه كيف يتاتى ان ينسب الفقيه العادل المقدس الباذل الجهد الى الحد الذي لم يوافق
نفسه كثير اخر في كتاب واحد كما اشرنا الى مجرد التقليد مع تصريحه بتحريم تقليد المجتهد المجتهد الاخر وان التقليد لا
يجوز الا للعامي وبالجملة انت شخص واحد والواحد اولى بالاشتباه من اثنين وثلثة فضلا عن هؤلاء العظام الكثيرين
غاية الكثرة مع نهاية المهارة والقوة القدسية في حال الطفولية الى الكبر الى غير ذلك مما هو مع ان السمر والله فضلا
على طريقته من لعنا بعد الشيخ الا انه في بعض المقامات لا نظير لها المستند فيقول لان ما ذكره وغيره في كل موضع موضع
ذكرنا الدليل واوضحنا السبيل من اراد الاطلاع فليلاحظ ما كتبناه على المدارك والى الكفاية والذخيرة وشرح المقدس
الاردبيلي رحمهم الله على الارشاد وعلى الوافي والمفاتيح وغيرها من الكتب المشهورة قوله والمبرأة لا حاجة الى التطويل
في القواعد الفاسدة على طريقة العامة ان حسن التقية في الجملة لا يفعل عاقل ولو عمر جاهل ثم انه مما ذكرناه
ظهر الحال في جميع ما سيذكره الشارح مما هو ظاهر الفساد فلا حاجة الى التطويل قوله هذا موقوف اه لا يخفى ان
السيد ومن وافقه قائلون بمضمون الاية وهو وجوب تقليد العامي للمجتهد ثبت الحقيقة الشرعية ام لا لان الفقيه يعرف
ويفهم مسئلة الدين من كلام الشارع وغيره ومن لم يعرف من الشارع فلا بد ان يقلد من يعرفه من الشارع وليس
المعتبر في الفقيه سوى ان يعرف منه بواسطة او بغير واسطة بل الثاني اولى ثم اولى بمراتب واما لفظ الفقيه هل
صار حقيقة شرعية ام باق على معناه اللغوي فلا دخل له قطعا واجماعا كما انه في بعض الاحوال ربما يحتاج الفهم
والمعرفة الى امر او امور وربما لا يحتاج ولا دخل لشي ذلك قطعا مع انه من البديهيات انها بغير واسطة اولى واقوى
بمراتب ولا يصير ذلك سببا للمنع بالبديهة وبالجملة مضمون الاية ليس محل نزاع احد لاعتبار التفقه في مقام
الافتاء والانذار في مقام الابلاغ بالنسبة الى الجماعة الذين لم يتفقهوا ولم يعرفوا شيئا من ذلك ليس شرطا في العمل
بخبر الواحد وبالجملة لم ينكر احد وجود هذه الاية ولا معنى لها ولا اولوا ابان المراد وكذا الملازمة بين رجوع من لم يعرف
الى من يعرف والقول بحجية اخبار الاحاد مع ان المفسرين مثل صاحب مجمع البيان والكشاف وغيرهما ذكروا في
نزول الاية ما يمنع الاستدلال المذكور قطعا وذكروا ان النبي صلى الله عليه وآله لما امر بالسرايا نفر الكل وبقي وحده فنزلت هذه
الاية وقالوا المعنى هلا نفر من كل فرقة جماعة وبقي معه طائفة ليتفقهوا في الدين اذ لو نفر المسلمون كلهم فمن الذين
يتفقهون فلا بد من الاقتصار على طائفة حتى يبقى طائفة ليتفقهوا او ينذروا النافرين اذا رجعوا فعلى هذا الظاهر

وجه اشتراط الطايفة في النفر والانذار فلو كان الاية في مقام حجية خبر الواحد لزم كون اشتراط الانذار الطايفة لغوا
وان سلمنا تحقق ذلك بالتوزيع ايضا اذ كان يكفي ان يقول خبر الواحد حجة ادما يودى سواه من دون حاجة الى ما تضمنه الاية
اذ يصير لغوا مستدركا وصار القران عن ذلك والتوجيه والتاويل يخرج الاية عن الاحتجاج المذكور لمقام الاحتجاج
سيما مع ملاحظة قول المفسرين وظهور الفايدة وغاية وضوحها فتدبر قوله الثالث اه الا ان استدل بها بحجية
خبر الواحد لكنه غير قريب لمنع هو عند دلالتها عليها بما لا يعول ولا دلالتها على عدم الحجية بل على عدم جواز العمل بخبر الواحد و
يصير شريكا للمرتضى رضي الله عنه اجاب عن الاستدلال بهذه الاية وكذا الشيخ الطايفة في العدة بانه لا يصح الاستدلال
بها لوجوه احدها انها نزلت في فاسق اخبر بردة قوم ولا خلاف في انه لا يقبل مثل هذا الخبر الواحد العدل فضلا
عن الفاسق والثاني ان التعليل في الاية يمنع الاستدلال بها لانه تعالى قال ان تصيبوا قوما اه وذلك قايم في خبر العدل
اذا كان لا يوجب العلم انتهى مع انه ربما قيل ان المفهوم هنا مفهوم الوصف مع انه لعله لا يقول بعموم المفهوم
في الشرط قوله اوالرواة اه فيه ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل ظهور العلة فلو لم يكن فاسقا لا يلزم
ان يكون عادلا لاسيما بعنوان الملكة وسيجيء ان خبر غير هذا العادل لا يجوز العمل به مع انه لا يجب التثبت من جهة
فسقه وهذا لا يمنع التثبت من جهة اخرى قوله الطباق اه هذا الاجماع حق فانا تتبعنا الرجال وكتب الاخبار
فحصل اليقين لنا بالاجماع كما هو الحال عند الشيخ والعلامة وغيرهما من المحدثين بل من تتبع علم الرجال لا يبقى له
ريبة ما لم يكن غفلة وان كان لعد هذا الجزء لا استعداد السابق كان يكفي بل تتبع الاخبار ايضا ربما يظهر كون
خبر الواحد حجة مثل مقبولة عمر ابن حنظلة وغيرها فيكفي متواترة بالمعنى في ذلك والاجماع الذي ادعاه المرتضى
ايضا لانه الظاهر من متكلمي الامامية كما ان الظاهر من محدثيهم هو القبول كما هو طريقة المحدثين مثل
الشيخ والصدوق والكليني وامثالهم بينت ذلك في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار وعدم الحجية هو مقتضى
الاصل والادلة الدالة على عدم حجية غير العلم وثبوت وجوب وجود المعصوم ع في كل زمان فرع ذلك كما لا يخفى
والشيعة كانوا ينازعون اهل السنة في ذلك في الاعصار والامصار من ان الخليفة فانه واجب على الله
تم رفعه ولذا بعث الله الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل وكل زمان يحتاج اليهم
والا كان يكفي رسول واحد ولا حاجة الى الرسل بل لا حاجة الى الواحد لو جاز العمل بالظن ولذا نسب اهل
السنة الى الشيعة القول بعدم الجواز بل من الشيعة من استحال التعبد به كابن قبة واما جواز العمل فانما ادعى
المحدثون من جهة وقوع مصيبة السقيفة وعدم تمكن المعصوم ع بعده من اظهار الحق على اليقين غالبا الا انهم ع مع ذلك
اوقعوا الاختلاف بين الشيعة وصرحوا بانا فعلنا وعللوا بانه ابقى لنا ولكم مع انه معلوم ايضا
كانوا يطعنون على الخلاف ويقولون انه واحد والرسول ص واحد والدين واحد فاي معنى في الاختلاف في
التعدد والحال فيها واحد كما هو ظاهر ومن جملة الاختلاف هذا الاختلاف الذي بين متكلميها ومحدثيهم

والاختلاف

وصرح
والاختلاف في الاجماعات في المسايل الفقهية كثير ولهذا وقع الاختلاف في نقل كثير كما هو الحال في اخبارهم
المضر بذلك فتدبر قوله يشتد قطع اه ما ذكره فاسد بالبديهة لو ربما يمكن اثبات بعض ما ليس ضروريا بالتواتر
سيما المتواتر بالمعنى بل لا تامل في الاثبات وفقهه كثير واما الاجماع ففي كثير من المواضع يثبت من التتبع والتطلع
والتظافر والتسامع من فتاوى الفقهاء وربما انضم اليها القراين من الاخبار والقران والعقل وغير ذلك
ربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم
الى الاجماع المنقول المذكور قراين اخر مفيدة لليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد
وامثال ما ذكر لا يحصل اليقين وربما يحصل اليقين من الخبر الواحد المحفوف بالقراين سيما اذا استفاض
وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واما اصالة البراءة في الموضع الذي لا يكون دليل على التكليف ولا ظن به
اصلا فمن اليقينيات كما حققنا في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة للاخبار المتواترة والقران والاجماع
المنقول من كثير من الفقهاء واتفاق فتاويهم في ذلك بل وحصول القطع من ملاحظة طريقة الرسول ص والايمة ع
بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم الى غير ذلك وبالجملة ما ادعاه من الانسداد مخالف للوجدان في كثير من المواضع
نعم هذا القدر من العلم لا يكفي للتكاليف والاحكام الشرعية التي يقطع بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة مع عدم التعيين
عندنا بعنوان العلم كما ان القدر المعلوم من الدين والمذهب لا يكفي ساير الاحكام الشرعية فلا بد من اعتبار الظن لعدم
التكليف بما لا يطاق وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين مع ان عدم اليسر والسهولة يكفي لعدم
الحرج وانه تعالى يريد بنا اليسر وما ذكره من ان القران لو كان قطعي الدلالة ايضا لا يكفي ولا يفي وكذا اصالة البراءة
فلا حاجة الى الحصر دعوى الظن في كل ما ليس ضروريا قوله ليس الحكم في الشهادة اه اقول الفقيه هو العالم بنفس الاحكام
الشرعية ومستندها الكتاب والسنة والاجماع والاستصحاب والعقل الى الادلة الخمسة وهو قاض ايضا وحكم
في الموضوعات للاحكام في مقام الدعاوي ومستندها الشهادة واليمين او النكول او اليد على النهج
المقرر ففي المقام الاول مجتهد يعمل بالظن عند فقد العلم بالنسبة الى الاحكام الشرعية الواقعية واما الاحكام
الظاهرية فهو عالم وفقيه يجوز للعامي تقليده ما دام حيا على المشهور المعروف بخلاف المقام الثاني اذ لا يجوز
له العمل بغير ما ذكر عليه ما نص على الفقهاء ايضا الى يوم القيمة وفضلا عن العوام على ما قرر في مبحث القضاء وربما يثبت
الموضوع للحكم الشرعي بشهادة والدعوى مثل رؤية الهلال وهذا منصب الحاكم شرعا و
تفصيل المقامات الثلث بيناه في الفوايد قوله لا سيما الاجزاء اه هذا شاهد على ان اعتماده حقيقة ليس الا على الاخير
وظهر وجهه قوله فلا يعرف اه اقول الظاهر ربما كان من ارتضى عدم اشتراطه ولذا او جبر ابن عيسى وابن
ما نعم من ذلك قوله واما باقي الشيعة فالظاهر انه كما قال المصنف ره لكن لا كما قال من انه شرط بحيث لو لم يكن لا يكون
حجة لهم بل كلامهم مجبورون على خلاف ذلك كما هو معلوم مقطوع به منهم من اكثر لو لم يكن الراوي عادلا
ولا يكفي التثبت المفيد للوثوق والاعتماد على خبره مثل ان يكون مشهورا بين الشيعة او المشهور عمل به او كونه
اجتمعت العصابة الى غير ذلك من اسباب الوثوق وان كان مذاهبهم ليس على حد واحد في الاسباب بل مختلف الا

ان هم مختص مطبقون على صحة العمل من دون توقف على حصول خصوص اليقين لانه نحو من امرين العدالة والتثبت
فكان في العدالة يكتفون بالظن من والظواهر بلا شك ولا شبهة فكذلك في التثبت لان المقتضى والمانع في الكل واحد
ولذلك معظم المسائل الاجتهادية في فقه الشيعة من الخبر المتثبت فيه المذكور بل شذ غاية الشذوذ والثبوت من خصوص
خبر العادل مع ان العدالة عندهم سيما القدماء ليست الا حسن الظاهر او عدم ظهور الفسق لان الورود من الشرع
مختصر فهذه مثل ما ورد ان المسلمين عدول الا المعروف بفسق ونحوه وما في صحيحة ابن ابي يعفور مع ان من تتبع الرجال
ظهر عليه بادنى مرتبة من السهولة واول من تامل في طريقتهم والد المصنف في رده على خلاصة العلامة وغيره
مع انه ايضا في الغالب على طريقتهم وبعده المصنف وصاحب المدارك مع نهاية كثرة السالك في طريقتهم في عدم الاقتصار
على العدالة ونحن رددنا عليهم في كتاب الرجال واثبتنا حقية طريقة الفقهاء من ان العدالة شرط لقبول الخبر دون
تثبت لا مطلق وطريقة الفقهاء واضحة كما ان عبارات المصنف صريحة مثل ما في الخلاصة وغيرها من المحقق وغيره فان
المحقق طعن طعنا شديدا على المقتصر في العدالة فلاحظ ما قال في المعتبر ولاحظ كلمات غيرهم ومنهم الشيخ في
العدة فانه صرح باشتراط العدالة ثم بعد ذلك جوز كون العدالة من غير الامامية من الفطحية والواقفية واهل السنة وغيرهم
واستدل باجماع العصابة على العمل بما رووه هؤلاء ثم بعد ذلك جوز العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب كما ذكره منه ومن
المعلوم ان هذه طريقة الشيعة ان الامر كما ذكره والمحقق وان قدح عليه هنا الا ان طريقته في الفقه طريقة الشيخ والقدماء
فلاحظ كتبه وتامل تظهر لك مع نهاية تشنيعه على من اقتصر على خبر العدل كتشنيعه على من عمل بأي خبر يكون نقلنا كلامه
في الرجال في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار ومن اقتصر على اخبار العدل او القطع ليس له فقه البتة غير الايراد و
الاعتراض ثم القول بان الخروج عما ذكره الاصحاب وتقليدهم اشكال لكن في العمل يختار ما قالوا بلا شبهة وربما
يحتاط ان امكنه ونحن بما بينا طريقته كتبنا عليه انا لله وانا اليه راجعون في موت الفقه اذ لا يكاد يوجد خبر جميع سلسلة
سنده عدول ثابت العدالة لو لم تعتبر المظنة سيما على طريقة المصنف سيما على القول بكون العدالة هي الملكة لان القدماء
ما كانوا يعرفون الملكة اصلا ولا كانوا يعتبرون في العدالة بلا شبهة وعدالة الرواة ليست الا من القدماء وعدم
خلوص جليل من طعن فضلا عن غيره ومع جميع ذلك لا يكاد يسلم خبر عن معارض من الخبر او الكتاب او الاجماع او دليل
العقل اليقيني او الاستصحاب المقتضي زوال اليقين بخصوص اليقين وفي مقام الجمع لم يرد حديث فضلا عن
العادل الذي عنده ولا اجماع يقيني ولا اية ونحوها فيبقى الامر الى اصالة عدم التكليف سيما مع اشتراط الضبط
في الراوي فلا بد من ثبوته من دليل شرعي عند المصنف وما ادري باي دليل يثبته لا يجوز فيه مناقشة مع ان من
نقد القدماء انما يكون ضابطا كما رأيت بأنه كان لا يكفي على من الخطر روايات مع انه كان يجعلها في ذمته ويروي على
ذمته كما روي عنه ان النافلة في نفسه فقالوا ان يذهب به كم نقل لك ان يجوز ذلك بما اشترى اليه في زيادة
فلاحظ فانا لله وانا اليه راجعون على فرض ثبات من الفقه فانا لله وانا اليه راجعون في موت المعظم او النادر كيف يكلف المكلفون
من اول الفقه الى اخره قوله وحكى والدي الى اخره اقول هذا خلاف تصريحات كلماته في كتبه المعروفة وخلاف طريقته في جميع وجود

كتبه على اليقين بل خلاف طريقة الكل كما عرفت وعرفت ان مرادهم من اشتراط العدالة انما هو في القبول من حيث هو هو
من دون حاجة الى التثبت وهذه طريقة الكل بل منهم من لم يعتبر الامرين كما صرح به المحقق واشرنا اليه قوله وهذا الكلام حجية
قد عرفت ان اشتراطها لا يقتضي الا التثبت لا الرد مطلقا وان حال التثبت حال العدالة المشترطة بلا تامل فيما ذكره كله فانه
بعد اختياره الدليل الرابع على حجية خبر الواحد كما عرفت واشتراط العدالة ان كان من الاجماع فلم يتحقق على ازيد مما عرفته و
كذا ان كان من اية ان جاءكم والمصنف جعل اشتراط العدالة لغوا لجعله مستدركا بناء على ان القبول مطلقا شرطه التبين المفيد
للتعيين المقتضي لعدم حجية اخبار الاحاد جزما وكون الحق مع السيد وموافقيه وهم لا يشترطون العدالة ولا يجعلون
جعل هذه الاية مثل اية لا تقف ما ليس لك به علم واجاب عنها بما اجاب مع ان الفقهاء استدلوا باشتراط العدالة
في قبول الرواية شرعا فهو حكم شرعي يكفي فيه الظن لعدم انسداد باب العلم ولم يرد عنهم ان كلما يطلق لفظ الشهادة
لا بد من ثبوته بشاهدين مع ان الشهادة انما هي في المحسوسات وكون المقام منها غير ما فيه سيما مع كون العدالة هي الملكة مع
انه لا تامل في كونها ظنيا لا انها حسن الظاهر لا ازيد منه فلذا المدار فيها على الظن وان اراد الاستقراء فهو موهون بالمظنة الضعيفة
والمحسوسات لا المظنونات على ما هو الموقوف من المعدلين من القدماء فلا يعارض ما ثبت من الدليل المتايد بعمل الاصحاب
وطريقتهم في الفقه من شدة مع انه لو لم يكن ما ذكره لم يوجد خبر يكون حجة كما عرفت قوله لا واسطة اه قد ظهر فساد هذا ايضا
مما قلناه ونزيده ان المتبادر من لفظ الفسق هو الخروج عن الطاعة بالجوارح من جهة عدم المبالاة في الخروج وعدم
التقيد لا من جهة التدين والاعتقاد وكما هو ظاهر فلا يدخل فيه الكفر وما ذكره من تصريح اختصاصه في العرف بالكافر
بالمسلم فاسد ايضا اذ لا شبهة في عدم الاختصاص عرفا بالمسلم بل ورد انه مسلما كان او غيره فان الكافر يصير خارجا
عن الطاعة بجوارحه ايضا وليس مع فاسقا من الان حاله حال صيغة افعل من تبادر المنع من الترك منها عرفا فكما انه
وان استعمل في معان كثيرة وكذلك حال ما نحن فيه تلك الصيغة مما لا تامل في كونه حقيقة في المتبادر عرفا ويؤيده قوله
ان تصيبوا قوما اه لعله في تفسير تفرعه على الفسق لا الكفر لان الكذب ليس من لوازم الكفر بلا شبهة في عدم
التفاوت بين الكافر والمسلم في ذلك بل ربما كان الكافر اشد احترازا منه بمراتب بل لو فرضوا بالمقابل
لا يكذب اصلا كما هو المشاهد المحسوس بل ربما يطعنون على المسلمين بالكذب وامثاله من القبائح لنهاية شيوعها
بل من جهة ان الشيطان ما يئس من كفرهم بخلاف الكافر فان الشيطان في تكفيره ولذا لم يشيع بين الكفار شائع
بين المسلمين من الظلم والفسق والكذب ومن هذا وثق فقهاؤنا كثيرا من الغلاة عندهم واهل السنة و
الفطحية والواقفية ونحوهم وحكموا صريحا بتعديلهم وكونهم عدولا في مذاهبهم بل الشيعة كانوا يعملون باخبار
هؤلاء كما هو طريقهم سيما مثل الحسن بن علي بن فضال ومن لاحظ ما ذكروه في ترجمته وغيره يتضح عليه ما ذكرنا غاية
الوضوح ومما يؤيد ايضا ملاحظة شان نزول هذه الاية فليلاحظ حتى يظهر فيظهر غاية الظهور فساد قول المدلل
بمفهوم الموافقة اه اولا شك ان علة الامر بالتبين هو الفسق وعدم المبالاة عن الكذب لا سوء العقيدة
والبعد عن الدين والمنافاة للملة ومن البديهي نزول هذه في شان من كان من المسلمين حين نزولها سلمنا كون
المراد من الفسق الخروج مطلقا ومع ذلك وجود الواسطة في غاية الكثرة منهم المستضعفون من البله والمستضعفون من جهة
عدم بلوغ الحجة بكلا الما اليهم كما ورد ان امم ايم من اهل الجنة وما ثبت لو عرف مذهب وكثير من الخوارج بين علي ابن

الحسين ع كانوا من اعاظم فقهائنا وغير الشيعة مثل سعيد بن المسيب وكذا اصحاب الحسين ع بل وعلماؤهم ايضا بل في زمان الباقر ع
ايضا بل واوايل زمان الصادق ع ايضا الى ان قال ع الان لا يكون مستضعفا بل الظاهر بقاؤهم في زمن ساير الائمة ع من انهم
ما كانوا يعرفون انهم ائمة كما لا يخفى على المطلع فالظاهر ان مراد الصادق ع المبالغة والاظهر الظاهر وجودهم الى زماننا ايضا مثل
بنات سلاطين الافرنج ونحوهم من لم يسمع صيت الاسلام او سمع لكن لا يمكنه الهداية الى الحق وحققنا في الرجال ان كثيرا
ممن قالوا بامامة واقفي او فطحي مثلا ربما لا يكون الى تقصير منهم لان الائمة ع يرون الشيعة بالامال والامانى وربما كانوا يظنون
لذلك ان الكاظم ع او غيره هو القائم المنتظر ع المهدي عج ثم يقولون فالمعذور كلنا مهدي وهكذا في سمع الاول ثم عقده
ثم مات ولم يبلغ الامام البعد حتى يتم الحجة عليه وربما لم يتمكنوا من اتمام الحجة فلاحظ ما ذكرناه حتى يتضح لك الحال فالمهم من جملة
الواسطة الجماعة الذين ليس لهم الملكة التي ذكرها فانها ليست امرا يكاد ان يتحقق لشخص فغالب الناس انما يتدينون
ان صدر منهم ما ينافي العدالة يندمون سريعا ولا يرضون بالبقاء على هذه الحالة ساعة ومنهم من يحصل منه
الندامة والتوبة في قريب من الزمان ومعلوم ان التائب من الذنب كمن لا ذنب له وهذا اجماعي ثابت من الاخبار ومنهم
الجماعة الذين يقرب عهدهم بالتكليف كما ستعرف به وما قال من ان العلة المنصوصة اه مع عدم موافقته لما اختاره
كما هو طاهر يصير سببا للفساد ودلالة هذه الاية على الشروط التي اختاره ومنها حجية خبر الواحد بل في دلالتها على حجية خبر
الواحد ايضا لا باطنها المفهوم ولا الشرط وعمومها مع انه لا شك لهم في الدلالة وليت الامر حجية ان المنصوص ليست
الاقوال ثم ان يصيبوا الدهر من جارية في المقام بلا شبهة واما ما ذكره فليست مدلول اللفظ والعبارة بالبديهة
فيكون مستنبطة بالبديهة فيكون التعدي قياسا لا يقول به الشيعة بلا شبهة ولو كان العلة ما ذكره لدلت الاية على عدم
حجية خبر الواحد من العادل ايضا بل على عدم جواز العمل به اصلا والتفسير من قبيل مولد ثم لا التقف ما ليس لك به وان هذا من الدلالة
على حجية كما هو المفروض المسلم وعلى اعتبار كل شرط شرط من الشروط كما هو ايضا من المسلمات بل لا دليل لهم سوى هذه و
بالجملة لا تخصيص للنص ايضا عن البناء على دلالتها على اعتبار عدم الفسق وكونه حجة لا يختلج في خبره الى التبيان وقد يخفى
لك ان المراد من الفسق هو الخروج بخصوص الجوارح فمفهوم الاية يدل على حجية من ليس كذلك فيلزم منه حجية خبر العاقل
من غير الامة كما صرح به الشيخ وجعلهم من دين الشيعة وانه متفق عليه بينهم وكذا لا تلاحظ فقه الشيعة وطريقة قدمائهم
بل ومتأخريهم ايضا علمت صحة قوله بل يدل بالمفهوم على حجية قول من تحرز عن الكذب ايضا كما قال ووجد من الشيعة قليلا
وليتامل وان قلنا ان المراد خصوص هؤلاء الذين علموا الاجر بل الظاهر عدم حجية الغير لا اطلاع القدماء وعدم
اطلاعنا اه بل ولا يمكننا الاطلاع على التحرز عن الكذب الا من جهة اسم كما ان معرفة العدل ايضا كذلك فتامل جدا
وقد عرفت ان العدالة عندهم منحصرة في عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر كما ورد النص من الائمة ع ايضا كذلك وان
المشهور هو حسن الظاهر من جهة صحيحة ابن ابي يعفور المصرحة بان كان ساتر العيوب فهو عدل لعدم جواز التفتيش
ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه فاذا الائمة ع صرحوا بان العدالة ما هي وقد ماؤنا اطبقوا على ذلك كما هو الظاهر
من كتبهم في الفقه والحديث والشريعة ما لا يراه الغايب فكيف يجوز لنا التفتيش ما وراء ذلك مع ان الامام ع
حرم ذلك صريحا بل وامر بحمل ما صدر من المسلم على الصحة مثل قوله ضع امر اخيك على احسنه وقوله ع كذب سمعك
وبصرك الى غير ذلك مثل قوله ع المؤمن وحده حجة وقولهم اذا قال المؤمن فصدقه وقوله تعالى ويؤمن للمؤمنين

من الخارج

واشال ذلك

وامثال ذلك مما يؤيد الصحة في الجملة وبالجملة لا تخصيص عن العمل بها فكيف يرفع اليد عنها ولو باشتراط الملكة ليس الا مع
عدم حديث ولا فتوى من اهل الخبرة وبرفع اليد عنها مع ما عرفت مما هو فيها فلاحظ كتب الحديث وفتاوى المتقدمين
لها فلاحظ جميع ما ذكرناه وسابقا لعل المتبادر من الفاسق من ظهر فسقه لا من ليس بفاسق واقعا مع انه لو جعلنا المراد ذلك
لم يكن الاعتماد والاطلاق قول المعصوم ع لعدم استحالة صدور فسق من صاحب الملكة ولذا قال القائلون بها بذلك ومما يؤيد ايضا ما ذكرناه
ملاحظة ما ورد في امام الجماعة في الصلوة وطريقة القدماء في التوثيقات وتعويلهم عليها مع انه على فرض كون
العدالة ما ذكرها لا جرم لا بد من رفع اليد عنها للزوم انسداد باب معرفة العادل وغيره قوله ممتنع عادة بدون الملكة اه
فيه منع فان الى ما عرفت انه لا شك في ان المسلم يصير كافرا والمؤمن يخرج عن الايمان ليس من المحالات بل مشاهد و
لذا ورد احكام من الشرع في ذلك وضبطها الفقهاء فما ظنك بان العادل يصدر منه الفسق اذ ليس من المحالات بالبديهة
فان الملكة ليست عصمة بالبديهة سيما ملكة ترك جميع المعاصي مثل الرياء والسمعة وحب الجاه والشهرة والرياسة و
العجب وامثال ذلك من المهلكات التي هي الشرك بالله وامثاله من المحرمات بالبديهة بل الغيبة من الكبائر وامثالها من المعاصي
التي العباد مبتلون بها الا من جاهد الجهاد الاكبر جاهد نفسه حق الجهاد ومع هذا المخلصون ليس الصعود من
المحالات بل من الممكنات بالبديهة بل كثير من الاتقياء يبتلون بالوسواس الذي يجب عليه وينبؤ ربما يحرس على عقابه
بملاحظة الفتن والبليات والشدايد بل على خطر عظيم قوله فلا نزاع الا في الدلالة عوض اه اقول لا يخفى ان شرايط العمل
بخبر الواحد مستندها منحصر في اية ان جاءكم فاسق ونحوها فلم قلتم مثل قوله ع المؤمن وحده حجة وقوله تعالى ويؤمن
لقوله بعض للمؤمنين وامثال ذلك بل عرفت انها اولى بحجية خبر الواحد ايضا ودون تامل من المصنف وغيره من العاملين
وحجيتها ليست الا من جهة العموم بلا شبهة فكون هذه العموم حجة في نفس المشروط دون شرايطه بديهي الفساد والا
ان يثبتا بان شرعيا ثابت وهو باطل قطعا ولذا جميع الشرايط ثبت من هذا العموم بل لا مستند سواه مضافا الى ان الدليل
الرابع الذي ذكره المصنف وحققه عليه شيء من الشرائط ايضا بالبديهة سيما المقام لا عرفت انسداد باب العلم فيه
البتة مضافا الى ما ذكرنا بل المقام اسوء حالا من نفس الحكم الشرعي لعدم انسداد باب العلم فيها لغاية كثرة البديهيات
من الدين والبديهيات من المذهب والاجماعيات البسيطة والمركبة الى غير ذلك من ثبوت الاحكام الشرعية عليها بالبديهة
وكذا الحال في كثير من الاخبار بعنوان العلم كما مر واين هذا من معرفة عدالة الرواة الذين اعاظمهم الا قليل منهم من
الطعن بل وربما لا يسلم منهم من فطاحل كثيرة غاية الكثرة مثل زرارة ونحوه فما ظنك بحال غيرهم مع انحصار ثبوت
ثبوت العدالة من توثيق القدماء وعلى فرض الخلوص عن المعارض بالمرة ليس تعديلهم الا حسن الظاهر الى ان الحكم
راس المعدل عدم ثبوت الفسق وبالجملة لا تخصيص عن الظن بل وعن ظنون ربما كانت ضعيفة مثل اصالة عدم
عدم الفسق وعدم السقط وعدم التحريف والتصحيف الى غير ذلك مما لا يخفى على المطلع منها تعيين المشتركات
ونحوه واين ما ذكر من خبر الواحد مع ما فيه من جهات القوة الظاهرية مثل اعتناء المشايخ به واعتمادهم عليه بل و
تصريحهم بصحته كما صدر من الكافي والصدوق وغيرهما ايضا في كثير غاية الكثرة الى غير ذلك مما ذكرناه في الرجال

التوثيقات

وغيره واليه الاجماع في حجية خبر الواحد موجود كما عرفت واما العدالة فقد عرفت كلام الشيخ وطريقة الشيعة وغير ذلك
وبسطنا الكلام في الرجال وغيره وامارته فلولا القرائن فقد عرفت حالها وبالجملة حال العدالة وثبوتها بالنسبة الى الدليل
الرابع مقتضاه اظهر واظهر بمراتب مع ان الخطر والضرر انما هو في نفس الاحكام لما ورد فيها من الظلم والكفر والفسق
في من لم يحكم بما انزل الله وقال تعالى بالنسبة الى اغراء الخلق اليه ولو تقول علينا الخ وكذا النجاشي ابن طاوس من الدخل
فيه مضافا الى ما ورد من ان المفتي على شفير السعير وان اجراكم على الفتيا اجراكم على الله الى غير ذلك من التحذيرات العظيمة
الشديدة غاية الشدة البالغة منتهى الكثرة مع ما فيه من قتل الانفس والتفريق بين الزوجين واخذ مال من يد احد و
اعطاؤه للغير الى غير ذلك من المفاسد الواضحة الفاضحة الكثيرة ففي جميع ما ذكر يعتني بخبر الواحد العدل بلا تامل وفي
ان عدالته جرت جميع ما ذكر من الضرر والخطر وكيف لعدالة الراوي تجبر اتم مع ان اعتبار عدالة الراوي ليس الا
بجبر خطر نفس الحكم ورفع ضرره لا غير اذ لولاه لم يعتبر عدالة الراوي قطعا فاعتبارها ليس الا لجبر ضرر نفس الحكم
وخطره بالبديهة فكيف يكتفى في نفس الحكم بعدالة واحدة ولا يكتفى في عدالة هذا الراوي بعدالة واحدة مع كون اعتبار
اعتبارها انما هو لنفس الحكم وجبر خطره بالبديهة فان من غرضه لا اعتبار العدالة الواحد في نفس الخبر الحكم الشرعي
ولا يكتفى في شرطه بها مع انها ايضا لجبر نفس الحكم بلا شبهة ولذلك اطبق فقهاؤنا بالاكتفاء بتعديل واحد
الا خصوص المحقق في بعض كلماته من جهة توهمه ما توهم المصنف من كونه شهادة والاصل فيها الاثنان وان
علمه على وفق الفقهاء او المحقق وغيره في مقامه من ان الشهادة انما يكون في المحسوسات وغيرها من قبيل الشهادة
فليس حكمه بعينه حكمها مع ان الشهادة غير مسلم كونها بخصوص العدلين وهذا ايضا واضح كيف واطبق الكل
على كفاية الواحد بل ربما قال بعضهم او كثير بكفاية مجرد الظن لانهما من باب الظنون الاجتهادية كما ظهر من
الادلة وطريقة الفقهاء ولذا احكموا بحجية خبر مثل ابراهيم بن هاشم واحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن عبدون
واحمد بن محمد بن يحيى وغيرهم ممن عملوا بروايته مع عدم النص على توثيقه ومنهم من عمل برواية شيخ الاجازة
مطلقا ومنهم من عمل بالحسن مطلقا ومنهم من عمل برواية الموثق مطلقا ومنهم من عمل برواية القوي مطلقا وليس المقام مقام التفصيل
قوله ... بالمتتبع طريقة واجماعهم عدم فرق المصنف بين تنقيح المناط والقياس اذ المناط تنقيحه وقد عرفت ولذا اطبق
فقهاؤنا على العمل مع انهم بتحريم القياس وكونه من ضروريات المذهب وحاشاهم ثم حاشاهم على الاتفاق
على الحرام لبداهة المذهب في جميع الاحكام الشرعية الثابتة من خبر الواحد مع ان خبر العدل المعتبر عندهم لا يخفى البشر
معشار الكثرة وابتنائها على الظنون فما ظنك بالواحد المعتبر عند المصنف مع عدم تجويز العمل بغيره اصلا فما ندري من اين
جاء مذهبه سيما مع جعله العدالة خصوص الملكة فقط قوله ليس دونه الخ فيه ان التناقض لم يحصل الا من الفهم الفاسد
من جعل المراد من الفاسق من صدر منه فسق بل المراد منه صدور فسق منه وان كان عادلا شرعا ومن العلة المنصوصة
الحذر من الاخبار بما لم يوافق الواقع وكلاهما في غاية الوضوح في الغفلة كما عرفت ونزيده في المقام ان الشارع اوا

صح

صرح بان العادل هو الذي يكون ساترا لعيوبه وصرح بان المسلمين ليس عليهم تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وفقهائنا
القدماء عملوا بذلك مضافا الى اكثر الحديث صحيحا وكل صحيح حجة وفاقا الا ان يمنع منه مانع ولم يمنع منه اجماع او غيره مما هو
اقوى من الصحيح المعمول به عند قاطبة الفقهاء وهم يخبرون انا بعدون المعاهدون للامام ع او قريبوا العهد منه
مضافا الى موافقته للاخبار الكثيرة التي اشرنا اليها ومنها في الحلة والى ما يظهر على متتبع الموارد التي اعتبر فيها العدالة عند
الشيعة مطلقا او في الجملة مثل الجمعة والجماعة والامامة والوصاية والقيم الصغار والسفهاء والمجانين والوكالة في بعض الوجوه
والقضاء وعدالة الراوي ونصوص الائمة ع في عدالة بعضهم بل وغير واحد منهم وصحة اخبارهم وورد فيها اخبار
الى غير ذلك بل المتاخرون ايضا يظهر من كلماتهم في المقامات وسلوكهم بالنسبة الى الاشخاص من يحصل له اليقين التام
سيما بعد ملاحظة عدم تحقق الملكة بالنسبة الى جميع الكباير والصغاير وصونا عن الاصرار سيما الكباير التي وقفها موقوف
على مجاهدات شديدة لا بكاء وليلم النفس منها بعد المجاهدات مع ان العدالة من الامور التي يعم بها البلوى ويكثر اليها الحاجة
لا ينتظم الشرع الا بها بلا شبهة مضافا الى موافقتها لو الفهم المؤمن وحده حجة وقوله تعالى ويؤمن للمؤمنين والاخبار
الظاهرة في وجوب العمل بخبر الواحد المتواترة بالمعنى الى غير ذلك مما اشرنا اليه من كلام الشيخ وطريقة الشيعة وغير ذلك
على انه لو كان الامر كما ذكره المصنف من ان مراده تعالى من هذه الاية تفهيم الخلق ان خبر الواحد حجة مطلقا وان شرط حجيته
كذا وكذا وان المراد من الفاسق من ليس له الملكة المذكورة وغير ذلك مما ادعى ظهوره من الاية لكان ائمة الرسول حين
سمعوا الاية يطبقون على الجميع لكونهم انا بعدين المخاطبين المخاطبين بلا ارتياب فكون الدلالة ظاهرة واضحة لما ادعاه
مضافا الى ان الرسول كان مبعوثا للابلاغ بهذه الاحكام بل لا جهد في الابلاغ بالتمام وكذلك حال ساير الائمة
في طويل من الازمنة قرب ثلثمائة سنة وكان في غاية الرغبة في تسهيل الحجة وتحصيل البصيرة في الادلة وكذلك الائمة
فاللازم من ذلك اتفاقهم من اول زمان الرسول صلى الله عليه وآله على ما ذكره المصنف فضلا عن قرب ثلثمائة سنة فضلا عن القدماء
من الفقهاء بعد ذلك الى زمان مثل المصنف فكيف لا يشم الجميع شيء منه من واحد منهم بل يوجد الكل مطيعين متفقين على
خلافه واعجب من ذلك ميل المصنف الى حقية الاجماع الذي ادعاه السيد رة على عدم حجية خبر الواحد بل وعلى عدم جواز
التعبد به كما قال ابن قبة مع كونه معاصرا للمعصوم ع فضلا بان لا جهد شيعته له ع فكيف يجتمع هذا مع
وضوح دلالة هذه الاية ولولا القرائن على حجية خبر الواحد بعد ملاحظة ما ذكرناه مع انه ان اراد العلم بعدم كذبه فلا بد من
العصمة بلا شبهة ولذا اتفق فقهاؤنا في الكتب الكلامية من اشتراط عصمة النبي والامام ولم يكتف احد بالعدالة
بالبديهة وان اراد الظن فمع كونه خلاف ظاهر كلامه فيه ترجيح المحظور وهو احتمال الخطاء الموجب للتبين وانه
خصوص الاخبار بالعدالة دون غيرها اتم كيف يرفع التناقض البديهي مع ان اقوى حجة ما دل على قبول
شهادة العدلين مطلقا وكما عرفت من عدم كون المقام مقام الشهادة اذ كيف يشهد الملكة وعدم الاعتقاد
الايمان او الاسلام وعدم العزم على الخروج عن التكاليف وامثال ذلك مما ينافي العدالة المذكورة بل بالبديهة
مضافا الى عدم العموم ليشمل المقام من المعلوم ان العمومات المذكورة وما وافقها من الاخبار مع ما فيها من الضعف وكذا
الاعتبار كيف لا يكفي للاخراج سيما مع معاضدتها بالدليل الرابع الذي هو مستنده ومستند غيره في الحقيقة في
الاحكام المتعلقة باخبار الاحاد والتي لا تختص عن اعتبارها كما هو ظاهر على المطلع والاجماع على حجية خبر الواحد بالنحو الذي

مع ان كون العدالة شرطا وان العدالة ماهي وانها كيف يظهر ويعلم بها كل ذلك حكم شرعي جاء من صاحب الطايفة لما ذكره فيه واعجب
ان الشارع صرح بحرمة التجسس والتفتيش عما وراء ذلك من العورات والعيوب بل قال ضع امر اخيك على احسنه بل قال كذب سمعك
وبصرك ما تجد اليه سبيلا وامثال ذلك مما هو كثير غاية الكثرة مع حرمة التهمة وسوء الظن ويصرح المص بوجوب التفتيش
الى ان يحصل العلم بالعدم ويستحق التهمة عادة وهما يناديان بصحة الصحيحة وما وافقها ان القضاة والفقهاء في الاعصار
والامصار من زمن النبي ص الى زمن الائمة الاطهار ع الى الان كانوا يحكمون بشهادة الشهود من غير التفتيش والتجسس وتحقيق
الملكة المذكورة مع ان الخصوم في غاية بذل الجهد في جرح شهادة من شهد عليهم وكذا الحال في كل موضع كانوا يعتبرون قول
عادل مثل قول الفقيه وقول اهل الخبرة الذي اعتبر واعدالته وغير ذلك نعم سمعنا ان الفاضل المرحوم شيخ جعفر الاخ
بخصوصه يجتنب لكن لا لاجل توقف الملكة فيه ومع ذلك في زمانه كان اصفهان مجمع الفضلاء الماهرين في غاية المهارة
مثل وحيد عصره جمال الملة والدين وخاتم العلامة المجلسي رحمهما الله وحيد دهره وغيرهما وهم في غاية الكثرة لا يفعل واحد
منهم ما فعله الشيخ المرحوم وكذا ابن طاوس المضروبه كان مثلهم وان ما ذكر في المقام مجرد كلام عجيبه في هذا المقام و
لذا عمل بتوثيقات القدماء في الرجال قطعا مع كمال ظهور رايهم في العدالة مما ذكره في العدالة الرجال فخر الخلاصة
وقد عرفت انه كان مائلا الى حجية الاجماع على عدم حجية خبر الواحد في زمان الامام ع وما قاربه وانه يرجح التعديل على
الجرح بالمرجح ونحو ما ذكر مما ينافي اشتراط حصول العلم من الملكة لان العلم بعد الفقهاء ان كان شرطا فان … في المظنة و
الافادة ولا اعتبار بالملكة ووجود الكون اقوى من مقتضى في الملكة الثابتة بخصوص العدلين بلا شبهة وخصوص الملكة
معتبرة ليس الا بحكم تجب مع انه كثيرا ما يصير جزء عن ذي الملكة اقوى بل واقوى بمراتب شتى فلا وجه للاقتصار عليها
قوله لقيامها اه ما ذكره مجرد دعوى وان بني على ان مثل حجيته عند المص ايضا فيه انه شهادة الواحد دون ما جعله
الاقوى الا انها من المقربات كشهادة ثلث وازيد مع الظاهر من صحيحة ابن ابي يعفور ذلك عدم الثبوت الا بالشيوع الا
ان يقع ذلك عند عدم شهادة من العدل مع ان الظاهر عدم شمولها للمقام فتدبر قوله لان فيه جمعا اه هذا ايضا
الف ودهن جهة عدم دليله على الجمع بين الاخبار يلزم منه عدم تحقق حديث صحيح كما لا يخفى قوله لم يكتف اه فيه ما عرفت
من الحجة على اعتباره لثبوت العدالة بتعديله او تعديلهما وعدم ثبوت مانع منه اصلا مضافا الى اصالة العدم ولو لم يعتبر
لم يثبت تعديل لاحتمال الجرح غاية ما في الباب لم يطلع وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واعتبار ذلك في الثاني دون
الاول من باب الجزاف ليس عليه دليل اصلا سيما بعد التامل فيما ذكرناه سابقا قوله حيث يعلم ان هذا ايضا سد اغلب ابواب
العلم بخبر الواحد لان التعديل الان لا ينحصر في قول العلماء القدماء وانه ثقة وفيه انه لا يعلم منهم القطع بارادة
العدالة من هذه العبارة في جميع اقوالهم مع ما يظهر من بعض كلماتهم ارادة المعنى اللغوي وهو اعم مع ثبوت النقض في
اصطلاحهم في خصوص العدل الموثق والبناء على انه مع عدم وثوقهم بعدم الفسق الواقعي كيف كانوا يتقون و
لم يثق واحد منهم على انه لم يثق بعدم الواقع من الفسق وقد عرفت انه من المزخرفات بل كانوا يتقون على قول
الكافر مثل الفطحي وغيره بل على قول من كان يتحرز من الكذب وان كان فاسقا كما عرفت دعوى الشيخ اجماع الطائفة

على العمل به وادعى فايدة في منع هذه الدعوى ومطالبته بالاثبات مع كونه شيخ الطايفة في الحديث وفي كتب الرجال المهارة
ومن اهل الشهود وهذا … مما لا مرية فيه لا يخفى ذلك مما ذكرنا من كونه عادلا واخبر مع ان ما اخبره ظاهر من طريقة الصدوق
في شرح الفقيه مع تصريحه بانه ما يفتي به ويحكم بصحته وبينه وبين الله تعالى … مع ما قال في اول كتابه وكذا المفيد
فان مسائل الفقيه جلها ماخوذ من امثال تلك الاخبار بلا شبهة واما سائر تصنيفاته فمثل الصدوق والكليني وكذا
الحال بالنسبة الى غيرهم من الائمة لم يجد كتابا مقصورا في الاحاديث التي جميع سلسلة سنده بعدول … العنوان الملكة وشهادة العدلين
وغيرهما مما ذكر من الشرايط بل لم يجد ما يكون هذه الاحاديث فيه اكثر والاحاديث … بل لا ما يكون كثير … هذه الاحاديث
بالنسبة الى غيرها مثل القطرة بالنسبة الى البحر بل لم يجد فيها حديثا مستجمعا لجميع ما ذكر من الشرايط بل … الاكثر منها
بل ولا واحد منها وهو العدل الذي في الملكة سيما شهادة العدلين كما ستعرف واضح وما يؤيد ما ذكره الشيخ حكاية اجماع
الصحابة على الصحة ما يصح عنه وقبول المراسيل كما ستعرف كما هو مسلم لكن عرفت ان هذا الترتيب الا لعدم ظهور الفسق (الصحابه)
او حسن الظاهر مضافا الى عدم ظهور … الجميع في العدالة بل ولا راي البعض بالنسبة الى المنافيات مع عدم ذكر ذلك …
فضلا عنهم مع كون العدالة عندهم من الظنون الاجتهادية لا يحصل الا بعد الاتحاد واحد عدله كلام من … الطعن
او يخرجون ايضا وربما كانوا يكتفون بان … دون التعديل ايضا وربما لا يتعرضون مع كون تصنيفهم للتعريض
لحال كل عدل وغيره وربما كان من لم يوثق الشيخ اين والضبط واهو مثل … وربما يذكرون بعض الاحوال الاخر
مثل كونه من اصحاب … موسى بن بكر وامثاله وربما يذكرون بعض ما يفيد … او بالنسبة الى الف او كتابه وربما يعكس الامر
والفضل واضح بل الشيخ الواحد ربما وثق وربما سكت في كتابه الاخر وربما طعن وربما جرح وربما يعكس الامر كالشيخ في كتابه الرجال
والفهرست وغيرهما وكذلك وغيره لم يكن يوجد شخص يثق الجميع في جميع كتبه في مقام ذكر توثيقه بل المعلوم عدم وجدان مثله
مع كثرة الكل من اهل المهارة والاطلاع وربما كانوا في زمان واحد … فهم فعل الاخر كالشيخ والنجاشي وربما
كان في زمان المفيد وغيرهم من المشايخ مع ان الموثقين بالتعديل ما عاشروا واكل منهم ولو القوة ولا ادركوه بل كثير يبعد
زمانهم غاية البعد بينهم من السنوات ولا عاشروا من عاشرهم وهكذا اولا كان عدالة من وثقوهم من المتواترات عندهم
بالبديهية ولا كل عدالة ثبت عندهم بعدلين عن عدلين وهكذا الى ان يكون كل عدل عدل منهم ثابت العدالة
عندهم بالنحو الذي ذكره بالبديهة اذ لو كان كذلك لزم ان يطلع على الكل الكل ولا اقل من اثنين ولا اقل من شيخ واحد في
مقام من كتابه ولم يوجد ذلك اصلا مع انه ربما كان توثيق بعض بتقليده لاخر كما هو حال … وغيره مع شواهد
كثيرة قال المحقق الشيخ محمد بن المص للعلامة يوجد مسه كثيرة غاية الكثرة يبعد كل البعد ان يكون الا باعتماده عليه وقال
ابن داود وما قال وكذا غيرهما وبالجملة ان اردنا استيفاء جميع مفاسد ما ذكره يطول الكلام ويوجب السام لكن القدر
يكفيه للاشارة قوله ان كان مع اه هذا ايضا فيه ما ذكره وسيذكره لاقتضائه كفاية الظن الاجتهادي في المقام
كما هو المعروف من الفقهاء وايضا مع ثبوت الجرح يكتفى بالظن الاجتهادي على مرجوحه وعدم اعتباره في مقام ذكر
العدل حد شرعي عدل مع حصول الظن ايضا بالعدالة وعدم ما يشير الى الخلاف فيها … مع اصالة العدم الواضحة
المستقيمة لا يعتبر الظن بالتعديل اذ لعدم يكفي من جرح وعجب لا يقبل دعوى الاتفاق الشيعة على العمل بالخبر الذي ثبت

مع انه قال قده اذا كان عادلا فاقبلوا كالصحيح بانه معتبر مع ظهور ذلك من طريقة الشيعة في بناء احكامهم الفقهية حتى انكر
لذلك بما قلت ويظهر ذلك من الكليني ره والصدوقين والمفيد ومن عاصرهم ومنهم السيد المرتضى وغيره ممن لا يقول بحجية
اخبار الاحاد وابن عدل الضعيف الذي عرفت في مقابلة اتفاق الشيعة قوله لا بد للراوي اه هذا ايضا سببا في
سد باب العلم باخبار الاحاد من غير طريقة الفقهاء كما هو ظاهر وقوله فانها متواترة ان اراد عن المعصوم ففاسد وان
اراد عن المصنف فنعم لكن اغناء هذا عن الاجازة بالقياس الى الضبط واختلاف النسخ والاختلاف في التادية فيما فيه
ربما تصحفون وربما يعتمدون على النسخ الساقطة والزائدة والمبدلة وربما يفهمون ما يخالفه وحكاية الفاضل المحقق
المجلسي مع الفاضل المحقق الامير ابراهيم خلف خليفة سلطان العلماء مشهورة في كيفية قراءة العبارة
وشدة تفاوت الفهم فيها اذا ان الفقهاء في الحكاية عن مولانا جامع ايضا مشهورة فتامل قوله كمراسيل ابن
ابي عمير اه لا يخفى ان مراسيله في حكم المسانيد عند علماء الرجال لما قرر في محله وابن ابي عمير ايضا من جملة من اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهم كثيرون مضبوطون في الرجال ومن جملة من لا يروون الا عن الثقة وهم ثلثة هو
وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي كما صرح الشيخ في العدة مع انه في الغالب اتفق على الفتوى
بحديثه كل العلماء كما في موثقة الكافي ونحوها او الجل في الجل او غيرهما والحاصل ان مراسيله في حكم المسانيد عند
الفقهاء ولو لم يكن اقوى عند القدماء بل ادعى اجماع الشيعة على العمل بروايته ويظهر من كلام العلامة انه معروف
بانه لا يروي الا عن الثقة وربما طعن عليه بما نرى انه يروي عن غير العادل ايضا وفيه انه غير العادل عندك وعندهم كذلك
لا عنده مع ان الارسال غير الرواية فلعله يصحح حتى يعرف حاله ويعلم انه يعرف ومن كلام منه تحصيل المظنة سيما
بعد ملاحظة كلام وربما يعتمد على المدح التعديل والمظنة فيه فظهر وما ذكره من ان العلم والبداءة وبالجملة
ظهر عنه كلامه من التدافع مضافا الى ما عرفت والواضح قوله لان اسناد الحديث اه والظاهر ان الامر كما قال
فان مثل الكليني او الصدوق ونحوهما اذا قال قال رسول الله ص او قال الصادق ع فهذا انشاء منه بثبوت القول
عنده ووضوحه والا كان يقول قال فلان ان رسول الله ص قال والاشد منه ان قال فلان ان فلانا قال
قال رسول الله ص واشد منه ازيد منه واسطة نعم لو قال كل فرد من اخبر عن قوله اعتمد عليه او ظهر ذلك من الخارج
يحصل منه ايضا قوة لكن الاصل ما حصل في الاول اذ فرق بين ان يحكم بانه قول رسول ص او يحكم بانه قول من
قال انه قول الرسول ص سيما وان اكثر الوسائط قوله الى اربعة اقسام اه اقول بل الخمسة لان القوي
ربما يكون اقوى من الحسن ومن الموثق وهو اكثر وجودا والحاجة اليه اكثر مثل ان يكون منجبرا بالشهرة بين
الاصحاب فتوى وعملا بل هو اقوى من الصحيح الذي لا يكون كذلك ولذا يقدمونه على الصحيح كما في خطاب الماء للتيمم
وغيره مما هو كثير ووجهه واضح اذ الفقهاء والشيعة مع اعتبارهم العدالة يعدلون عن الصحيح الى هذا الضعيف بناء على
بداع عظيم اليه ومانع عظيم عن الصحيح وقس على ما ذكر سائر اسباب القوة وهي في غاية الكثرة ضبطنا جملة في
الرجال في شرحنا المفاتيح والفوائد قوله الا ان كثرة اه مراده ابن الجنيد ذكره والذي عمل به ولذا ترك العمل بكتبه

العمل

مثل

91

47

مثل المختصر الاحمدي لكن الفقهاء انه رجع عنه ولعله لم يصر عنده تحريمه من البديهيات والاشبه في كونه منها ما شاء ربنا وتمام
لا ان العامة ايضا يعلمون تحريمه عند الصادق ع ومن بعده بل ذكروا اجماع اهل البيت عليه والمانع من هذا الاجماع منهم
نسب الى عبد الله بن الحسن خاصة انه كان يجوزه لكن غير ما يشبه القياس سيوية تنقيح المناط حجة عند الشيعة بل كلهم
لما اتفقوا عليه من كون الحسن والقبح ذاتيين عقليين فاذا اعلم العلة بعنوان التنقيح لا يبقى حجاب للتعدي مثلوا لذلك بان
الاعرابي قال للرسول ص جامعت اهلي في شهر رمضان فقال ص كفر يقولون بالقطع بعدم مدخلية الاعرابية بل والزوجية
والقطع حاصل من الاجماع بل البداهة ولذلك في غالب الاخبار ان فلانا يفعل كذا او الرجل او المرأة مثل قوله
رجل شك فلم يدر صلى ثلاثا ام اربعا فاجاب ع بانه يفعل كذا او الانام في شرك الاثر وغيرها ما يعم او ينقل عن امرأة معينة
او رجل معين وامثال ذلك فيقول ع فليفعل بل ويفعل هو الى غير ذلك والمنقح اما الاجماع المركب والبسيط او العقل
فقط مثل قوله ع ان خرج القطنة مدورة فكذا او منفر فكذا لعدم التامل في عدم الفرق بين المدورة والامرة والورقية و
غيرها قوله الا ان الظاهر عندي اه اقول وان قال لا ابد لك الانظار بالعلم يراعيا ذلك في مقام الاحتجاج وجود ما هو حجة والا
على سقوط اعتبار ما عدا الكل العقل بعنوان القطع حتى يصير برهانا والا على طريق الظن ايضا مع عدم دليل على حجية هذا الظن
سوى كونه ظن المجتهد فاذا ظن كون العلة كذا يجوز ما فهم من العبارة يكفي بل هو اولى لانه اولى من اعتبار ذلك الظن لان
دلالة الالفاظ ظنية بلا شبهة وذلك الظن معتبر اجماعا ونصوصا وعقلا لبقاء التكليف المكلف وعجزه بالبديهة ولا
شبهة في الدلالة عرفا كما نقول انا كل لانه حامض اذا سئل عن الخل وكذا ولعدم مضغه لانه حامض وقس عليه سائر عليه
الامثلة العرفية فهو مدلوله الالتزامي بلا شبهة فيكون حجة بلا شبهة لانه دال على حجيته ما فهم من اللفظ عرفا كما عرفت
في بحث خبر الواحد وغيره فلا يتمسك بالمنصوص العلة من دون مراعاة ما ذكرنا بل في غيرهم المستنبطة منصوصة وان كانت في الرجب
ومن ترتب على غيره قوله دلالة مفهوم اه هذا هو الاقوى بشرط ان يكون مفهوما عرفا كما في كل ما استدل به انه اذا لم
المفهوم الوصفي ورد في خبر واحد من الاخبار تمسك امير المؤمنين ع به ولذا نسب العامة ذلك اليه ع مثل قوله الوجوب
عليه المد ولا الوجوب مما عرفا ويحتمل كون الكل مفهوما عرفا ويحتمل كونه اذا لم يكن حدا لا او في زمانه وعندهم كان
كان كذلك ولذا احتج عليهم فلم يردوا عليه ويكفي فيه اللزوم بالتبيين بالمعنى الاعم ولا يجب كونه بالمعنى الاخص قوله
التراع المشكل فقد عرفت انه ليس كذلك اذ كثيرا ما تمسكوا بالقياس بطريق اولى ولم يرض الاخوند مثله لا يحجيه حجة ايضا
لعدم معلوميته اجماع الشيعة بالمعنى المعهود وعليه هو لا يرادون من امير المؤمنين ع على حيث عرفت وربما اختار بعض
المتاخرين عدم حجية هذا القياس لما ورد في خبر واحد من الاخبار ان السائل قال المجتهد كثيرا من الاحكام لم يرد علينا
ما لم يرد علينا فنقيس على احسنه فقال ع هلك من هلك من جهة القياس ومنعوا عنه بهذا الخبر لكن لم يتاملوا ان هذا القياس
عكس مدلول هذه الاخبار اذ قالوا فنقيس على احسنه اي نقيس الذي لم نعرف حكمه على احسنه والمراد من الاحسن
هو الذي عرفوا حكمه بلا شبهة وارجاع الضمير الى القياس خلاف الظاهر بلا شبهة والظاهر ان المراد نقيسه على الشيء الذي نعرف
حكمه والشيء احسن الاشياء واقربها اليه حكما شرعيا باعتبار الجامع الذي نظن كونه علة لحكم احسن الاشياء ما يجب
بهذا الجامع مثلا لا نعرف حكم النبيذ المسكر ونعرف حكم الخمر المسكر فنقيس المسكر على احسن الاشياء التي نعرف حكمها بالاضافة

اليه من حيث مظنة على الحكم بالمرتبة الاخرى حسنه بحسب هذا الحكم شرعا وانسب واقرب اليه واشبه واولى ان يكون حكمه
احجاب بالحجاب وانه يجوز القياس او ظهر من الخارج ان ما هو على القياس وهلك انما عمله بنقض القياس لا كونه والا
لزم ان يكون امير المؤمنين في العبا وبابه فانه المعروف به كما اشير اليه ويعرفه كل من له ادنى اطلاع فتامل بل سائر بالمراجع
الائمة هذا لو سلم الدلالة فانما الممنوع ما هو بعنوانه لا المفهوم من اللفظ كما هو ظاهر وفيه ان الموجودات على قسمين
قار الذات وغير قار الذات والثاني ازمن الاول بمراتب لا يخفى سلمنا لكن الظن يلحق بالاغلب ولا شك في عدم
الاغلبية في القار سلمنا لكن كون القار يقتضي البقاء لا ان يثبت خلافه غلط واضح بل كل يقتضي بقاء خاصا على
طبق عادة الله تعالى من العلة للبقاء سلمنا لكن كونه مادة ودليلا شرعيا يثبت الحكم الشرعي من اين ولهذا اختار
كل فقهائنا المتاخرين في امثال زماننا عدم الحجية خلافا لمن تقدم عليهم فان الكل متفقون على السيد بل [illegible]
منكر بها الكل لعله قايل به في غير المقام والحق ان خلافهم من اختلاف فقهائنا نشا شانه لا على ان القول بالحجية و
المزخرف المذكور وفضلائهم ان يتفقوا عليها والحجية على ما وجدنا اخبارهم الكثيرة بل المتواترة سيما في ارشادهم
المتضمنة لنهي نقض اليقين بالشك ان اليقين السابق بالشك اللاحق كما ينادي به اخبارهم غير مثل قولهم
لانك اعرته اياه وهو طاهر فلم يستيقن انه نجسه وامثاله مع ظهور ذلك منه ايضا وربما يظهر من امثاله ان
الوجود والعلم به علة للبقاء شرعا فتدبر والدليل الا فرار اجماعهم على بقاء الحكم الثابت حتى يثبت خلاف ذلك
شرعا في تضاعيف الاحكام الشرعية وتفصيل هذا انه اذا ورد حكم من الشرع فربما يكون للموضوع منه على حاله ولم يتغير
فانه يكون الحكم ايضا باقيا ولم يتفاوت اسمه مثل الكلب والتيمم لعدم التمكن من الماء يصح بالتيمم والماء القليل ينفعل
بالملاقات والكثير او الجاري يتنجس بالتغير وهكذا او اذا تغير الموضوع بحيث انقلب ماهيته وصار ماهية اخرى عرفا
فلا شك في زوال الحكم مثل ان الكلب صار ملحا او ترابا او دودا او العذرة كذلك وامثالها ومن ذلك صيرورة
الخمر هواء بل خلا على الاظهر والبقاء في القسم الاول وعدمه في الثاني مما لا نزاع لاحد ولا تامل عندا
الشيخ محمد ولد المغفور تامل في الثاني واستشكل وليس بشي ووجهه واضح لان الشارع قال الكلب نجس لا
التراب ولا الملح ولا الدود ونحوها ومن ذلك يثبت احكام الاستحالة والانقلاب على ما قرر في الكتب الفقهية واما اذا
وقع تغير ما في الموضوع مثل ان صار الماء القليل كثيرا او المتغير غير متغير والمتيمم وجد الماء والاناء المعلوم
الطهارة او النجاسة مشكوكا فيهما فمن قال بالاستصحاب قال بالبقاء ومن انكر انكر وربما توهم بعض المنكرين
بان قال بالبقاء للعموم ولم يجده ومنشاء توهمه رسوخ الاستصحاب وان انكر مثلا الماء المتغير اذا نجس بل يقول
نجاسته صورة زوال التغير ايضا يجب الدليل وفيه ما فيه لان اهل العرف ما يفهمون الا الوفيه والحق حجيته
للاخبار السابقة الموافقة للاستقراء كون الحكم الشرعي باقيا حتى يثبت خلافه في الطهارات والنجاسات والمعاملات
والانكحة والارث وغير ذلك الا ان في حكم ومنكره ربما استشكل الجريان لان الضرورة تتقدر بقدرها وفي مثل ذلك
لا تقام استصحابا وكما نعلم جريانه في الضرورات تبيح المحظورات لا غير مع وبالجملة اذا قال ان اشتغل كذا فلا بد
من الحكم بعدم كونه وكذا شرعا من الثبوت من الشرع بلا شبهة نعم في الموقتة او الاناء الذي مثل الموقت فليس كذلك

ووجهه واضح تمت الحاشية على الاستصحاب [illegible] غفر له ولوالديه
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين اما بعد فيقول الاقل الاول محمد باقر بن محمد اكمل عفي عنهما
هذه فوائد تشتمل على بعض مسائل اصول الفقهية فائدة الحكم الشرعي توقيفي موقوف على النص من الشرع ولا يستقل به
العقل لانه من حيث حكم العقل به عقلي ومن حيث حكم الشرع به شرعي فالعقل لو كان مستقلا بالادراك لكان دليلا على مثل
الجزء ولذا عد من الادلة الخمسة واما ما تعلق به الحكم ويعبر عنه بموضوع الحكم فليس توقيفيا على الشرع وليس وظيفته بل يرجع فيه
الى العرف واللغة وغيرهما مما هو مدرك له ومعرف اياه ولان الرسول صلى الله عليه وآله انما يتكلم مع القوم بلسانهم وكذا الائمة عليهم السلام كما يظهر
من الاية والحديث ولان الحكيم اذا خاطب احدا واراد منه غير ما فهمه لفعل القبيح بل لا بد من ان يريد منه نفس ما فهمه
لانه يحصل القطع بذلك من تتبع احاديثهم بحيث لا يبقى شبهة والاجماع بل والضرورة من الدين ولان الله لا يكلف
بما لا يطاق واراده غير ما فهمه تكليف بما لا يطاق وما مهده لا شبهة ولا نزاع لاحد في ذلك الا انه لا نزاع في انه عند سد
باب العلم بالمراد يكتفى بالظن ولو كان مثل اصل العدم واصل البقاء ونحو ذلك ووجهه ايضا واضح لان عدم الاعتبار
يوجب سد باب التكليف ولان المدار في الفهم بحسب العرف غالبا على الظنون والظواهر والقطع حاصل بان طريقة
الشرع مع الامة طريقة اهل العرف ومسلم ايضا هذا الا اذا كان له ماخذ من الشرع واما لو لم يكن كذلك كالعبادات
وبه ظهر الحق الابانية ايضا توقيفية موقوفة على بيان الشارع ووظيفته ووجهه واضح ولذا يقول الفقهاء ان العبادات
توقيفية ويعرف ان بيان ماهيتها موقوف على نص الشارع والثبوت منه لا الحكم بها لان الحكم توقيفي في العبادات والمعاملات
معا [illegible] ان بيان الماهية او اجزائها او شرائطها او متعلقاتها اذا كان ثبت بالقول فلا جرم يرجع فيه الى العرف
واللغة ويكون حكمها حكم الموضوع الذي ليس بعبادات ووجهه ايضا واضح فائدة ثبات العبادات ان وقع بقول المعصوم
او فعله او تقريره وثبت ذلك بالفاظ وصارت حقيقة فيها في عرف المتشرعة اما في عرف الشارع فالترجيح من ظهوره
والظن ان بها صارت مجازات وفي زمان الباقر ونحوه صارت حقيقة بل ربما يظهر ذلك ان الاشكال في القرآن والاخبار
النبوية اذا وقعت مجردة واما مع القرينة المعينة للمعنى الحادث الشرعي فلا اشكال ايضا في كون المراد هو الشرعي بل لو كانت
القرينة صارفة عن المعنى اللغوي يحكم في الحمل على المعنى الشرعي ولا يجوز ان يحمل على المعنى الشرعي مع [illegible] وهو قريب منه منكر
الحقيقة الشرعية ووجهه ان استعمالها في المعنى المعروف في غاية الكثرة بل من الكثرة صار بحيث اعتقد البعض كونه حقيقة فتوقف
في الظن الى المراد وهو هذا المعنى عند القرينة الصارفة عن اللغوي الذي نعهد استعمالها فيه ولو كان في غاية الندرة
وقع النزاع عند المتشرعة في ان الفاظ العبادات هل هي اسامي للصحيحة منها او الاعم نظر من يقول بالاعم الى انه يقال صلوة
صحيحة وصلوة فاسدة فظهر ان اللفظ حقيقة في الاعم لان مورد القسمة اعم وفيه انه يظهر من ذلك انه يستعمل في الاعم
لا انه حقيقة فيه اذ الاستعمال اعم من الحقيقة والاولى انه يقال عبادة صحيحة وعبادة فاسدة ولا شك ان الفاسدة ليس
بعبادة الا بالمجاز فقط لا يجوز ذلك في الامثلة مثل صيغة افعل للوجوب وصيغة افعل للاستحباب وغير ذلك ولعل نظر من يقول بانها
اسامي لخصوص الصحيحة الى ان المتبادر عند الاطلاق هو الصحيحة والى انه لو كانت عارية من جميع الشرائط مثل الطهور
والاستقبال وستر العورة وغير ذلك يصح سلب اطلاق الصلوة عنه والى انه مثل لا صلوة الا بطهور ان يكون الاصل
مستعملا في المعنى الحقيقي وهو نفي الحقيقة وتمام الكلام ياتي عند ذكر الاحاديث وحينئذ فثبت ان المعتبر في الاستدلال

بما هو الحقيقة فلا حجة في اطلاق اللفظ على اللوازم في قولهم صلوة الجمعة محرمة لانه ليس بعنوان الحقيقة ثم عند القائل بانه اسم للصحيح خاصة يشكل بحديث اصل العدم في العبادات ثم لا يمكن التحقيق بما ذكرنا لانه لا يبلغ النص او اوجب فيه جاز ترك جميع اجزائه وابقاء بعضها دون الكل وافراد وفيه ان ما ثبت بنص او اجماع ولا الحكم فيها دارت جزئها اذا لم يكن بعض الاجزاء مجمعا عليها لا منصوص فكم مرة ان شغل الذمة بالصلوة يقيني والبراءة يحتاج الى ثبوت لا حاجة الى التمسك باصل العدم وايضا اصالة عدم زيادة الشرط يقتضي ثبوت التكليف على من لم يتمكن من الشرط الزائد ايضا والاصل عدمه وايضا كان تكليف المكلفين في اول الامر بصلوة الظهر ثم تغير الى صلوة الجمعة بالنسبة الى الجماعة وهم من استجمع شرائطها الا الكل المكلفين والاصل عدم التغير بالنسبة الى من لم يتمكن من الشرط والشرائط وايضا الاصل عدم زيادة شرط في وجوب صلوة الظهر مع ان بعض المجتهدين بنى على ان على الحجية وبعض بنى على انه لا دليل على حجية في امثال المقام فلا بد من التامل في دليل الحجية ولما ذكرنا اليه

تمت الرسالة بعون الله الملك المنان

ذكر كل الفوائد المذكورة في الرسالة المتقدمة

مسئلة الحقيقة ... [illegible]

حجة الاجماع المنقول ... [illegible]

الاعتداد بالاحاطة [illegible] عند التعارض

بدل الاجتهاد ... [illegible] المبدل

فائدة الاجتهاد والوحي ... [illegible]

عدم جواز التقليد في الموضوعات الصرفة

في عدم جريان الاجتهاد والتقليد ... [illegible]

في التوقف ... المجتهد والمعبر ... [illegible] احكامهم

ذكر بعض ما ... [illegible] المجتهدين

[illegible]

الاجماع فيخرج ح بقيد التفصيلية الثاني ان المراد بالدليل اما اللغوي وهو المرشد فيدخل علم الملائكة والانبياء لحصوله لهم من الوحي والالهام من قبل الله تعالى وان كان الاصطلاحي لم يدخل علم المقلد لانه غير حاصل منه واجيب بان المراد الثاني اذ المفروض حصوله من الدليل العقلي وهو من الاصطلاحي ح فلا الاخراج بقيد التفصيلية قوله علم المقلد لقول وكذا علم الفقيه فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل فلا وجه لتخصيص علم المقلد بالذكر قوله اما على القول بعدم التجزي فظاهر اقول قد جرى الاصطلاح على تنويع المجتهد الى قسمين مطلق ومتجزي وعني بالاول من كان عالما بجميع ادلة المسائل ومبانيها ومداركها وبالثاني من كان عالما بادلة بعض المسائل لا يراد بالاول العلم بجملة المسائل والاحكام لان ذلك من خواص النبي والامام عليهما السلام كما عرفت مما ذكرنا والمراد بالاجتهاد بذل المجهود واستفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي بالظن الاقوى فالمجتهد والاجتهاد فالاجرى وحيث عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الخلاف في صحة التجزي وعدمه والحاكي عن الاكثر في الثاني لان الظن من حيث هو غير معتبر اتفاقا عقلا ونقلا ما لم يدل دليل على حجيته واعتباره لانه لو كان لو ظنيا لادى الى لزوم الدور او التسلسل وهما باطلان بالضرورة من الانتهاء الى العلم وهو لا يحصل الا بامرين الاجماع وضرورة العقل اما الاول فلان الاجماع من الكل منعقد على حجية ظن المطلق بخلاف المتجزي للخلاف فيه فلا يكون الاجماع المحصل للعلم متحققا بالنسبة اليه ولا يكون له الا الظن وهو المراد واما الثاني فلان العلم حاصل للمطلق باعتبار ظنه بعد بذل جهده من مقدمات ثلثة عقلية ضرورية الاولى بقاء التكاليف والاحكام الى يوم القيمة ودخولنا في ربقة التكليف الثانية انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن الثالثة عدم التكليف بما لا يطاق فيؤدي وجوب العمل بظنه لانه لولاه للزم اما رفع التكليف وهو خلاف الضرورة او التكليف بما لا يطاق اذا كان المكلف به تحصيل العلم فينتج ان العلم بوجوب العمل بظنه وهذا العلم غير حاصل للمتجزي لمنع انسداد باب

باب العلم بالنسبة اليه لامكان حصوله له بعد العلم بجميع المبانى والمدارك وهذا بخلاف المطلق
فانه بعد بذل جهده واستفراغ وسعه لم يحصل له لا تكليف له الا بقدر الوسع والطاقة وبما قد
علمت ان الحجة هو الظن الاقوى والاحرى ولا ريب ان مع احاطته بجميع المدارك لو لم يحصل له العلم
يحصل له الظن الاقوى والاحرى فلا يجوز العمل بالظن الضعيف مع امكان الاقوى لقبح ترجيح
المرجوح على الراجح عقلا وشرعا ولا ريب ان الظن قبل الفحص اضعف من الظن بعد الفحص
ايضا فان غاية ما حصل للمتجزي الظن بوجود المقتضي خاصة دون فقد المانع والمعارض
لتوقفه على الاطلاع بجميع المبانى والمدارك كما لا يخفى فان قلت ان المطلق والمتجزي قد استويا
فى حصول الظن لكل منهما فما الموجب لاعتبار ظن الاول دون الثانى قلت ان الموجب
للاعتبار ليس هو الظن من حيث هو حتى يلزم من حصوله للمتجزي اعتباره بل الموجب هو
العلم فى الاول بنحو ما تقدم دون الثانى فان قلت المعهود من داب المطلق ايراد كل من
المثبت والنافى والفرض وقوف المتجزي على ذلك جملة واحتمال وجود غيرها او رده منفى
بان احاطته بالكل وسماع الجماع المطلعين واحدا بعد واحد على عدم نقل غير ما اورده
يورث الظن المتاخم بالعلم لو لم نقل به بالعدم فالتسوية مما لا ينكر على هذا التقريب قلت
ان اللازم من ذلك ثبوت التقليد له للمطلق فى نفى غير ما اورد وهو ينافى الاجتهاد واذا
المناط حصول الظن بلا واسطة التقليد وهو خلاف الاجماع والمعهود منهم مع ان عدم
ايراد المطلق وعدم وجدانه لا يدل على عدم الوجود وفى المثل السائر كم ترك الاول
للاخر اذ وقوف بعض على ما لم يقف عليه غيره غير عزيز لو لم نقل انه اغلبى نظهر ذلك لمن
تتبع ومن هنا تبين خروج المتجزي عن التعريف لعدم اخذ العلم فيه ولو قلنا بارادة البعض
من الاحكام لعدم حصول العلم للمتجزي وان بلغ ما بلغ وعدم انفكاك العلم ببعض
الاحكام على ما ذكرنا عن الاجتهاد المطلق ولذلك قال المصنف ره الميل الى القول بعدم

التجزي

بالجملة فى تحصيل الحكم الشرعى بطريق الظن وبالفقيه بالنظر الى الحكم الظاهرى لانه عالم بانه حكم الله بالنسبة
اليه فى الظن يقينا ولذا يا اخذ اليقين فى كلية كراه فنقول فى كل ما ادى اليه ظنه فهو حكم الله يقينا فى
حقه وبالمفتى لتصديه للافتاء وبالقاضى لرفع الخصومة وتحاكم الشرع بالنظر الى ضبطه مال الايتام
والمجانين والغائب فظهر انه لو كان المراد بالعلم مجرد الرجحان لم يمكن الفرق بين الفقيه والمجتهد
لاشتراكهما فى هذا المعنى وهو خلاف المعروف من المباينة بين المعانى المذكورة وعدم اجتماع
اثنين منهما فى جهة فلا بد ان يكون الفقيه والاجتهاد على نهج باقى الاسماء بتدبر الثانى بالتسوية
علم المجتهد بعلم المقلد لاخذ الظن فى دليليهما الاجماليين واخذ اليقين فى كبرى دليليهما وقد علم
المغايرة بين العلم واليقين فى المقلد فيما ذكره الفاضل قوله كما افتى به المفتى فهو حكم الله يقينا فى حقه
من لزوم شئ ولكن هناك قائل فالحق فى الجواب ما ذكره العلامة ره وهو ان ظنية الطريق لا تنافى
قطعية الحكم وبيان هذا الكلام فى المقام يحتاج الى مزيد توضيح فى المرام فنقول وبالله الاعتصام
ان حكم الله ثم بالنظر الى المكلف على نوعين ظاهرى وواقعى فبالنظر الى الثانى يسمى مجتهدا لانه
ظان به وبالنظر الى الاول يسمى فقيها لانه عالم به على ما عرفت فيما سبق من الدليلين القطعيين
على حجية ظنه واعتباره ووجوب استناده الى دليل علمى للظن لا يلزم الدور وانتم فيكون المجتهد
ح عالما بان هذا الحكم المظنون له انه الواقع حكم الله فى حقه وحق مقلده فيسمى بالنظر الى هذا
العلم فقيها وان سمى بالنظر الى الواقع مجتهدا لظنه به ونظير ذلك فى الاحكام كثير كاعتبار الظن
فى الصلوة شرعا قطعا وان جاز تخلفه عن الواقع كالظن الحاصل من شهادة العدلين وكون
اليد للفراش واليد دليلا للملكية ونحو ذلك فان كون الحكم الحاصل من هذه الظنون حكم الله
ثم قطعى وعلمى لا يحوم حوله ريبة ولا يعتريه شبهة ومن هنا المجتهد بعد حصول الظن له يقول هذا
ما ادى اليه ظنى وهذا اوضح وكل ما ادى اليه ظنى فهو حكم الله ثم يقينا فى حقى وحق مقلدى فيعلم
للدليلين العلميين المتقدمين فى نتيجة قطعا ان هذا حكم الله ثم يقينا فى حقه وحق مقلديه فيعلم
ذلك ان ظنية الطريق لا ينافى قطعية الحكم لا يقال انه على هذا يكون حكم الله الواقعى ما ادى اليه ظن
المجتهد لا افادة العلم له فيستقيم على مذهب المصوبة من تبعية حكم الله ثم لظن المجتهد ويكون المظنون
حكم الله ثم يقينا فى حقه فيؤدى الى ان حكم الله فى الواقع فى حقه هو هذا المظنون ويلزم من ذلك تعدد

صغرى

حكم الله في نفس الواقع بالنظر الى تعدد آراء المجتهدين في موضوع واحد ولا يبقى المخالف غير مصيب بل يمكن تشبيه
هذا بالمتفق عليه من اختلاف الحكم بحسب العوارض الاترى ان حل الميتة عند الضرورة حكم الله تعالى
قطعا وواقعا كما ان حرمتها بدونها كذلك وكما ان المطلق بنية الصلوة عند التقية خلاف
ما هو عند عدمها مع ان كلا منهما واقعي من الفقهاء ونحو ذلك كثير وعلى هذا فلا يمكن ان يقال ان حل الميتة و
الصلوة المخصوصة حين الضرورة خلاف الحكم الواقعي بل نقول ان كلا منهما واقعيان حيد اوضح نقول في المقام
بمثل ذلك من ان حرمة العمل بالظن مخصصة بحال الاختيار دون الضرورة المسوغة شرعا قطعا كما
في المقام فيكون للعمل بالظن حكمان واقعيان الحرمة والاباحة كما ان اعتبار الفرش والبدو الظن
في الصلوة حكم واقعي جزما وان كان ظنيا يجوز فيه التخلف لانا لا نعني بالحكم الشرعي الا خطاب الشارع
بالاقتضاء او التخيير مطلقا كما تقدم وح فالقول بان النظر الى الحكم الواقعي يسير مجتهدا الا ظنا ان غير
ظاهر الوجه لانا نقول ان الامامية والمعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين وان فعله تعالى معلل
بالغرض الصحيح لئلا يلزم العبث القبيح التزموا بان ما يتعلق بفعل المكلف لابد وان لا يخرج في
الواقع من ان يكون راجحه حسن بالاصالة كحسن الصدق النافع او بالعرض كحسن الكذب النافع او
جهة قبح كذلك كنقيضيهما او لا هذا ولا ذاك وهو المباح كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة
بناره ومع ذلك يستحيل عليه تعالى اعطاء الحكم بما يخالف حكم العقل للزوم القبح كالامر بالقبيح و
النهي عن الحسن فيلزم من ذلك ان يكون سبحانه حاكما في كل شيء بما يقتضيه الغرض الصحيح وان
لم يستقل بادراكه العقل وبذلك ايضا تواترت الاخبار عن الائمة الاطهار حتى ورد انه لم
يدع سبحانه حكم شيء اصلا ولو ارش الخدش مطابقا لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الآية
وح فيجب على المكلف العمل بذلك الحكم الواقعي المعين عنده تعالى وحيث لم يتمكن منه فقد سوغ
الشارع الظن المفيد له للضرورة وان جاز التخلف فيكون بالنظر الى الحكم الواقعي مجتهدا لظنه
على نحو ما مر واما المصوبة النافون للحسن والقبح واناطة العقل بالغرض الصحيح فلم يثبتوا
حكما واقعيا وقالوا انه لا حكم له سبحانه في الواقع وانما يتبع ويتعين بظن المجتهد وبينهما من
الفرق ما لا يخفى وتفصيل الكلام مقام آخر فليطلب من مظانه والله اعلم قوله غفلة عن
حقيقة الحال اقول ليت شعري كيف غفل المعترض عن حقيقة مبحث حجية خبر الواحد من
الدليل الرابع المفيد للقطع بحجية ظن المجتهد واداءه الى القطع بالاخرة وكيف غفل عما

وحده في بحث الخبر ثم منع من صحته بان رجوع المجتهد المطلق بسبب الظن من حيث هو ظن لا يلزم منه مساواة المتجزي
في الظن بل مرجعه الى العلم الحاصل له من الاجماع وقضاء الضرورة وكلاهما منتف في المتجزي ومع هذا فكيف
يجوز الحكم بنقض المجيب اذ هو لم يقل الا ان عمل المجتهد بالظن في الظنية الطريق والعمل بالعلم ليس معناه الا ان
الشارع اوجب عليه العمل بظنه قطعا فيكون مقتضاه ان الحكم المظنون حكم الشارع قطعا وانه فلو كان
المعتبر هو الظن من حيث هو فانى التخلص من الدور والتسوية على ما عرفت فان قلت كل ذلك لا يترتب عليه
او وجوب الاعتداد بالظن مجمع عليه بين المسلمين ولكن كيف يكون التخلص من المحذور المذكور في كلام المعترض رحمه
استفاضة الجواب على مذهب المصوبة والقول به قلت الفارق هو انا نقطع بحكم الواقع المعين عند الله تعالى
ونجب بتحصيل العلم به فاذا انسد باب العلم اعتبرنا الظن الاقوى فالاقوى والاحرى فالاحرى بالحكم
الواقعي المعين فاعتبارنا الظن انما هو من حيث كشفه عن الواقع فان صادفه فهو المطلوب والا كان خطاء
ووجب على صاحبه العدول عنه وكان الظن الاول خطاء بمعنى ظهور عدم كونه حكم الله تعالى ولا كذلك القول به للمصوبة
لانهم لا يقرون بالحكم الواقعي المعين ولا يعتبرون الظن من حيث الكشف عن الواقع اذ لا يجعلون له تعالى
حكما في الواقع بل يجعلون حكمه نفس المظنون بعد تعلق الظن فيكون الحكم تابعا للظن لا متبوعا كما نقول
به ولهم لا يقولون بالخطاء وهو واضح وبالجملة فالعلم بوجوب العمل بالظن ليس من حيث انه ظن اذ ليس مستقلا يلزم
منه تعدد الحكم واقعا والتصويب فيكون حكم الله تعالى في الواقع ذلك لا غيره بل العلم بوجوب العمل بالظن انه كاشف عن
الحكم الواحد المعين ولذا لو انتفى الظن انتفى الظن وكذا لو تبدل الى الشك ولو تبدل الى ظن آخر بانه الحكم الواقعي
وجب العمل بالآخر ونقض الاول ويكون خطاء لتبين مخالفته للواقع فعلم ان تعدد الحكم الواقعي انما يلزم ان لو قلنا
بان الحكم المظنون حكم مستقل يجب العمل به من حيث تعلق الظن به مجردا عن اعتبار كشفه عن الواقع
واعتباره واشباه ذلك كثيرة منها ان وجوب الصلوات الخمس على البالغ العاقل من البديهيات ولذا
يقتل مستحل تركها فيكون هذا الوجوب الثابت بالبديهة علميا مع انه كيف يعلم قبل الشروع في الصلوة
بوجوبها عليه مع احتمال طرو الجنون والاغماء والموت والحيض ونحوها فلم يكن الا الظن بالوجوب وهو ظن
بالبديهة لان بداهة وجوبها يقتضي عدم علميتها الا ظنيتها فلم يكن الوجوب البديهي الا وجوب الصلاة قطعا
المترتب على ظن البقاء على التكليف وح فلو عرض للانسان في اثناء الصلوة علم انه لم يكن وهذا
ينافي علميته لان العلم ما لا يجوز التخلف فيه لانه اعتقاد مطابق للواقع والواقع لا يتخلف فلم يكن

الا انه ظن البقاء علم الوجوب بالعمل بظن البقاء كما يذكره السيد ره والمصنف في بحث عدم جواز
الامر مع علم الآمر بانتفاء شرطه ومنها ان من لم يكن على طهر في الواقع وهو يعتقده او يحكم عليه
به شرعا كالعالم به الشاك في الحدث بعد علم ويعتقد جزما بحيث لا يجوز الخلاف في الواقع وجوب
الصلوة عليه ثم بعد الصلوة لو انكشف عليه كونه محدثا فيبني عليه عدم الحكم الواقعي وان وجوب
الصلوة العملي اولا كان منوطا بظن الواقعية ولا يجوز ان يقال ان الواجب عليه صلوتان في الواقع
او ثلثة او اربعة او خمسة لو ظهر في كل منها في وقت واحد اذ هو خلاف الاجماع بل الضرورة
ومنها من ظن في صلوة الفجر انه صلى ركعتين فانه يجب عليه البناء وجوبا عمليا قطعيا فمن انكشف خطأ
ظنه وجب الاعادة وحكم بغير الاول وبطلانه اجماعا وليس ذلك الا لاناطة الوجوب
العملي بظن الواقع ولا يصح ان يقال ان الثابت عليه تكليفان وصلاتان وان صلاة الفجر ركعة
في الواقع وشرعيته بعينه بما شرعا وصحيحة لموافقتها الامر بالبناء على الظن ومنها لو شهد عدلان
فقبل الحكم بعلم الحاكم بمقتضى هذا الظن وجوب الحكم بها قطعا فلم علم قبل الحكم كذب الشهود من علم
الوجوب وبالجملة فالعلم بالحكم انما يتبع الظن ومعلوله بمعنى انه ما ظن كون الحكم الواقعي هو الحرمة مثلا
علم بوجوب العمل بهذا الظن من حيث كونه كاشفا عن الواقع وظن به فمن ظهر خطاء الظن علم انه
ليس بحكم الله تعالى ولو كان علما بالحكم للظنون مطلقا وان كان مخالفا للواقع لما وجب العدول عنه الى
غيره وهو خلاف الاجماع بل اوجب جمع تجديد النظر في المسئلة الواحدة وكل ذلك يخالف مذهب
المصوبة اذ تعدد الحكم في الواقع انما يستقيم ان لو كان العمل بالظن من حيث هو ظن وافق ام خالف
فيلزم حينئذ تعدد الحكم ويكون بتعدد اعتبار الحيثية كما ذكرنا فيمتنع ذلك فتدبر وانظر والله العالم قوله ره لا
ريب اه اقول اعلم انه قد تقرر في محله وياتي ايضا قبح الخطاب بالمعدوم والغايب وباشرت وجهه
ان شاء الله تعالى فاللازم من ذلك عدم تعلق خطابات الآية والسنة الا بالمخاطبين المشافهين ثم
انه من المقرر المبرهن عليه ايضا قبح الخطاب بما لا يفهم او يراد منه خلاف ظاهره ومدلوله بحسب عرف
المخاطب من غير بيان لاداته الى اللغو والتكليف بما لا يطاق القبيحين كمخاطبة العربي بالزنجي
ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب
ويريد منه خلاف ما يفهمونه والمناقشة بان الرجوع الى الآية والخبر يوجب ذلك الى الدور مندفعة
بان اعتبار الرجوع الى العرف واهل اللسان انما يكون من حيث لا يعلم المراد منهما بل يعلم ذلك من غير
اشتباه

... لان المقصود منه اثبات حجية العرف اعتبار من الظواهر ومثله والاتفاق حاصل على
... بل انه لا شبهة في اعتبار لسان القوم في الاخبارات والحكايات والقصص وغيرها من المكالمات
... ما الكلام في اثبات حجية العرف واللغة في الالفاظ الواردة لاثبات الاحكام الشرعية والفاظ هذه الآية و
الرواية من الفاظ الاخبارات ولا شبهة في اعتبار اللغة والعرف فيهما وايضا لو لم يعتبر العرف واللغة فيهما لاحتاج
الى البيان وهو لا يقع الا باللفظ فيحتاج الى البيان ايضا وهكذا فيلزم التسلسل وبطلانه واضح وايضا فلو لم يعتبر العرف
واللغة فيهما لكان انزال هذه الآية ونحوها لغوا غير مفيد وهو كما ترى هذا مضافا الى ما تقدم من اجماع المسلمين بل
المليين واستقراء الاخبار ربما يعلم ذلك منه وانه لم يرد الامر بالرجوع في الموضوعات اليهم كما ورد في الاحكام
وانه بعد الجواب عن السؤال انما كانوا يسألون ثانيا عن المراد ومنه الجمل اذ تحتوي على وجوب المخاطبة بالمفهوم المخاطب تدل
ويستعمل اللفظ فيه في عرفه واللازم من ذلك وقوع خطابات الشارع بلسان المخاطب وما هو المراد في عرفه وخاصة والاجماع
والضرورة قاضيان على اشتراك جميع المكلفين المعدومين والغائبين مع الحاضرين في التكليف المستفاد من الخطاب
ان لم يشتركوا في نفس الخطاب واستفادة الاحكام المشتركة غير ممكن الا بعد فهم الكتاب والسنة على نحو فهم المخاطبين
بها لانه المعنى كما عرفت وذلك لا يكون الا بعد معرفة معنى اللفظ في عرف المخاطب واصطلاحه فلا بد من تحصيله وح
فنقول ان كيفية فهم المعنى من الالفاظ بالنظر الى العرف المخاطب لا يخلو من انواع ستة الاول ما يعلم اتحاد عرفنا مع عرف
المخاطب فيه كلفظ الارض والسماء والنار والماء والهواء ونحوها الثاني ما يعلم عدمه فيه كالرطل والمن والصاع والدرهم
ونحوها وحكمهما واضح الثالث ما يعلم المعنى عرفا ولا يعلم في عرف الشارع ولا في اللغة وح فنثبت الاتحاد مع عرف الشارع والمخاطب
بالدليل فنقول لا يخلو فرض الواقع من الاتحاد وهو المطلوب او الاختلاف فيوجب النقل وتغير المعنى والاصل عدمه وابقاء
ما كان على ما كان ومستنده عدم نقض اليقين الا بمثله الرابع ما يعلم معناه لغة لا عرفا ولا في عرف الشارع وح فيحتاج الى
اثبات حجية قول اللغوي اولا ثم موافقة عرف الشارع ثانيا ثم اتحاد المعنى لغة ثالثا لجواز الاشتراك لغة وان لم توجد في
كتب اللغة لعدم الوقوف على التعدد والاول هو لغير ذكره فنقول في الاول الظاهر انه صادق لانهم اهل الخبرة والظن حاصل
بصدقه وهو حجة للمجتهد مطلقا لقوله وكل ما ادى اليه ظنه فهو حكم الله تعالى اه والاصل عدم الاختلاف والتخلف ثم نقول في
الثاني يعين ما قلنا في القسم الثالث ثم نقول في الثالث ان الاشتراك يستدعي تعدد المعنى والوضع والاصل عدمه وايضا
عدم وجدان اهل الخبرة مع غاية الفحص ظاهر في عدم الوجود والذهول ايضا خلاف الظاهر والاصل عدمه الخامس ما يعلم
معناه في العرف واللغة مع اختلافهما كالغني بمعنى الجاري والدابة والاقامة في البلد ولا يعرف الشارع هل يوافق ان عرف
العرف ام اللغة وفيه اختلاف بين الاعلام والاكثرون كما قيل على الاول لوجهين الاستقراء وبعد تغير عرف ...

في هذه المدة القصيرة فالظاهر ان النقوزة حدث قبل البعثة واخرون على التاخر للاستصحاب فيتيقن ع
ثم ان ظن المجتهد في حكم يقين فيقتضي بالتقدم مع ظنه به كما ذكرنا اشكال ان يعلم اختلاف بلدا
والمعصوم ع هو لا يعلم وقوع الكلام على اي الاصطلاحين كما في ارطل فانه يختلف فيه المدنيع مع الكوفة فذا
على اعتبار عرف بلد المخاطب لاحتياجه ووجوب المخاطبة بما يفهمه ولا احتمال ارطال الكر على الواقفة واسيد من يتبعه
على اعتبار عرف المعصوم ع لان المتكلم منهم انما يتكلم على اصطلاح بلده قوله ره في وجوده اقول الظاهر انه او كل بشو
الى الضرورة ولم يقم دليلا عليه وقد استدل عليه بعض بانه لا ريب في استعمال الفاظ في معان فاما بطريق الحقيقة وهو
المطلوب واما بطريق المجاز وهو يستلزمها وفيه منع استلزام المجاز لها فان نسبة الالفاظ الى المعنى لا يخرج عن انواع ثلثة الاول ان
يوضع لفظ ويستعمل فيما وضع له الثاني ان يوضع ولا يستعمل وهو واسطة بين الحقيقة والمجاز لعدم صدق حدهما عليه
الثالث ان يستعمل بلا وضع في غير ما وضع له وهو المجاز فهو فرع الوضع لا الحقيقة لان المعتبر في الحقيقة الوضع
والاستعمال جميعا فالحقيقة فرع الوضع ولا عكس والمجاز انما يستلزم الوضع كما يعلم من حده نعم التقسيم الى الثلاثة
يثبت وضع الحقيقة في الجملة واستدل ايضا بانه لا شك في تبادر معان من الالفاظ بحيث لا يبعد سببها عنه
وهو المراد بالحقيقة وهذا ايضا يثبت الحقيقة في الجملة اذا عرفت هذا فاعلم ان الحقيقة العرفية ينقسم الى عرف عام
وهو ما يشترك فيه الكل وعرف خاص وهو ما يختص بطائفة مخصوصة كالنحويين مثلا ومنه عرف المتشرعة
بالنظر الى الالفاظ التي اختلف في ثبوت الحقائق فيها والمراد بالمتشرعة من بعد شريعة الاسلام مطلقا وتوهم بعض
حيث جعل مصطلح الفقهاء بالنسبة الى لفظ الاعادة مثلا من اختصاصها بالاتيان في الوقت خاصة حقيقة
متشرعة وهو كما ترى لان المتشرعة لا ينحصر في الفقهاء فتنبه قوله واما الشرعية ففيه اقوال اختلفوا
في ثبوتها على اقوال شتى منها ثبوتها مطلقا من غير فرق بين زمان الرسول ص والصادقين ع ومن بعدهما ومن
غير فرق بين لفظ الصلوة ونحوها مما يذكره المصنف ره وبين لفظ الكراهة والسنة والطهارة والنجاسة
حيث ان الكراهة في اللغة المرجوح المعتد به فيعم الحرام وفي الاصطلاح ما يجوز فعلها ويترجح تركها والسنة
هي الطريقة فيعم الوجوب لغة وفي المصطلح هو الراجح الفعل الجائز الترك والطهارة هي النظافة والنزاهة لغة
وفي المصطلح استعمال طهور مشروط بالنية او [illegible] الاحكام التكليفية او الوضعية الحاصلة من النجاسة
والنجاسة لغة هي القذارة وفي المصطلح هي التكليفات الثابتة كحرمة الاكل والشرب وادخال المسجد وبطلان
الصلوة معها والسجود عليها ووجوب الفراغ وللصاحب [illegible] بها ونحوها وبين النجاسة اللغوية والشرعية عموم من وجه
فان الشيء قد يكون نجسا لغة لا شرعا كالمخاط وقد ينعكس كالكافر والصبيح النظيف وقد يتفقان كالعذرة مثلا و

لكونها

ومنها الطهارة ويظهر وفيها العموم من وجه ومنها عدم الثبوت مطلقا كما ذكره ومنها الفرق بين الزمانين ومنها الوقف
بين الالفاظ فالثبوت فيما ذكره المصنف ره والمنع فيما ذكرنا من الكراهة ونحوها ثم ان المثبتين ذكروا وجوها ثلثة في معرفة كونها
حقائق الاول اعلام الشارع للمكلفين المخاطبين بالوضع ورد بانه يستلزم الاشتهار ونقل الى الخلف وبلوغه
حد التواتر وهو كما ترى الثاني النقل عن اللغوي الى الشرعي وتفهيمهم بالترديد والقرائن وهو المشهور واشكل بان
اعتبار القرينة متفق عليه بين هذا القول والقول بالاستعمال مجازا [illegible] القرائن الا ان لكل منهم وجهة
فللقول بالنقل ان القرينة لتفهيم المنقول اليه وتفهيم النقل وللقول بالمجاز انها للصرف عن اللغوي وتفهيم
المعنى المجازي فلا يتعين احدهما الا بامر خارج تدبر الثالث انه استعمل مجازا ثم لكثرة الاستعمال بلغ الحقيقة
ورد بانه مع جهالة تاريخ بلوغها وزمان الاستعمال يشكل الثمرة والاصح ح الحمل على اللغوي الا مع القرينة خلافا
للقول بالثبوت مع الجهل غالبا كذا قيل وفيه نظر لان الاصل المقتضي للحمل على اللغوي ان اريد منه اصالة تاخر الحادث اعني
تاخر الحقيقة عن ورود الخبر فمعارض بمثله اعني اصالة تاخر الخبر عن الحقيقة لان ورود الخبر ايضا حادث وبالجملة فالمتحقق
حادثان زمان ورود الخبر وزمان صيرورة اللفظ حقيقة في المستحدث فيجوز تاخر كل منهما عن الاخر فيتوقف وان
اريد منه الاصل الراجح فهم تدبر والحق الثبوت بالنسبة الى الالفاظ المذكورة في المتن وفي زمان الصادقين ع
لما يظهر من الاستقراء وقد بين وجهه الوالد الامجد ره في التعليقة وليس هو حاصلا في الالفاظ الاخر و
زمان الرسول ص فالاصل الحمل على اللغوي الا مع القرينة كما في قوله تعالى انما المشركون نجس الاية بيانه اولا
ان الاخبار بالقذارة والكثافة كذب يستحيل عليه تعالى فلا بد من الحمل على المجاز مع تعذر الحقيقة وهي النجاسة
الشرعية ونحوها او من الحمل على الخبث الباطني كما فعله اصحاب القول بطهارة اهل الكتاب لان الاول
شايع والمجاز الشايع اولى وثانيا انه ليس من وظيفة الشارع بيان القذارة والنظافة لانهما معلومتان
بالرؤية وفي العادة بل من وظيفته بيان الحكم الشرعي فلذا الحمل عليه واما القرينة في لفظ الكراهة فهو ان الحرمة
لو كانت مرادة منها لناسبها التغليظ والتشديد بدون التعبير بلفظ احد افراده الحرام فان المخاطب
لعدم التعيين والحصر ربما يحملها على الكراهة المصطلحة فيترتب منه خلاف غرض الشارع من لزوم عدم
الارتكاب وارادته به الحرام ونحو ذلك يتحقق في السنة وحيث كلاهما والله اعلم قوله ره فقد اختلفوا في ثبوتها اه
الظاهر من هذا الكلام وما بعده انه لا نزاع ولا خلاف في ان الشارع قد استعمل الفاظا في معان مستحدثة مخترعة مجهولة
من قبله بحيث لم يكن للغة ولا العرف ولا العقل اليه سبيل وقابليها يا جهة توقيفية وتركيب بالكم والكيف
تلقي من قبله كالمعاجين المستحدثة من الاطباء والادوية المركبة كما وكيفا وان الخلاف في ان ذلك الاستعمال من
الشارع هل كان على سبيل الحقيقة بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث يدل

عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها فثبوت الحقيقة عند المتشرعة على هذا انما يكون من وضع الشارع او
الشارع استعملها فيها بطريق المجاز بمعونة القراين وصير ورتها حقايق عند المتشرعة انما هي بواسطة
غلبة استعمالهم اياها في المعاني المذكورة فتكون حقيقة عرفية خاصة لكن المنقول عن القاضي ابي بكر الباقلاني من اهل
السنة ان كلما يدعى انه حقيقة شرعية فهو باق على معناه اللغوي والزيادات شروط لا يعتبرها الشرع مثلا
الصلوة بمعنى الدعاء والركوع والسجود والتشهد وغير ذلك من الزيادات شروط لاعتبارها وانحسل الجنابة
بمعنى الغسل فيكون ما زاد على الغسل المعلوم شرائط الصحة بحسب الشرع مثل الترتيب وغيره فيجعل العبادات
مثل المعاملات في انه اذا ورد لفظها يحمل على المعنى اللغوي او العرفي اذا ورد في الشرع انه لا بد فيه من كذا
وكذا يجعله شرائط الصحة بحسب الشرع لا انه داخل في ماهيتها كما اذا قال لا اغتسل ثم يكلب فانه يحمل على الغسل اللغوي
او العرفي من دون تامل وهو مسلم عند الكل فاذا قال لا يدان يكون بماء طاهر وغير مضاف مما ثبت يجعل شرائط
الصحة بعد ما ثبت ولو لم يثبت لاقتصر على اللغوي او العرفي ولا ينقض اجرا اصلا كما هو الشان في كل موضع من
مواضع المعاملات وكذلك يحمل القاضي اغتسل من الجنابة وصل واذن وغير ذلك بان يحمل على الغسل اللغوي
والعرفي والصلوة على مجرد الدعاء والاذان على مجرد الاعلام المخبر وذلك حتى يثبت شرائط الصحة فما لم يثبت فالاصل
عدمه وقد فاده في مثل الصلوة والاذان في غاية الوضوح واما في غسل الجنابة فكذلك ايضا على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية واما على القول بعدمه فبعد وجود القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي المعينة للمعنى الجديد الشرعي
يحمل عليه لان نزاعهم ليس الا انه حقيقة في اصطلاح الشارع او مجاز وكيف كان هو معنى جديد مغاير للمعنى اللغوي
ثبت لنا من استقراء كلام الشارع ولا يحمل على المطلق والحاصل ان الحقيقة المتشرعية في المعنى المستحدث
من الشرع المعلوم اجمالا اليقينية واجماعية وامارات الحقيقة مثل التبادر وعدم صحة السلب وغيرهما محققة
فيها ولا شك في انه معنى مغاير اللغوي والعرفي سواء كان حقيقة شرعية ام لا لفهم من مجرد اللفظ او بانضمام
القرينة فتدبر والله تعالى هو العالم قوله ره واستعمال الحج اه اقول انما قيدنا بالاداء ولم نقيد في
الصلوة تنبيها على ان الحج ليس لمطلق المناسك المخصوصة لان التارك لكثير من واجباته عمدا يكون
حجه صحيحا اذا لم يخل بالركن منها بخلاف الصلاة فانها اسم للافعال ولذا لو اخل بشيء منها عمدا لم يكن آتيا
بالصلوة وتبطل صلوته فعلم ان الكل داخل في مسماه حقيقة ويمكن ان يكون الوجه التفنن في التعبير والتفنن
في العبارة تدبر قوله ره واحتج المثبتون اه اقول لا يخفى ان عمدة حجة المثبتين هي الاستقراء وهو الظن
من الحاجبي ايضا وانما غفل عنه الشارح والمصنف رحمهما الله وبعض قوله ره وفقط افادة القطع اه اقول لا يخفى ان القطع
الاول غير عين هذا القطع واللازم له لان متعلق كونها اسامي والاسم يستدعي الحقيقة والوضع فلا ينافيها السبق

الا النهي الا ان يقال اراد من الاسم هنا مجرد العلامة لا المصطلح وح فاللفظ المستعمل مجازا ايضا علامة للمعنى
المجازي ولو بواسطة القرينة ولما كان الاسم اعم من الحقيقة احتاج الى مقدمة ثانية تفيد ان هذا الاسم حقيقة عند المتشرعة
وبالجملة فالمستدل احتاج الى مقدمات ثلثة لاثبات المطلوب الاولى كون الالفاظ مستعملة في لسان الشارع في المعاني المذكورة
وهو المراد بالقطع الاول الثانية كون الاستعمال حقيقة في كلام المتشرعة بالتبادر وهو المراد بالقطع الثاني الثالث
ان هذه الحقيقة مستندة الى الشارع بيانه انه لا ريب في كون هذه المعاني من مستحدثات الشارع ولا ريب ايضا
في كون هذه المعاني استعمال الالفاظ في هذه المعاني ايضا من مستحدثاته فكان المتشرعة قد تبعوا الشارع في اصل
المعنى والاستعمال فكذا في كيفية الاستعمال وهو كونه بعنوان الحقيقة وهذا هو الظن ومن جعله هنا لم يدع القطع
في المقدمة الثالثة وهو قوله ثم انه لم يكن اه ويزيد ذلك بيانا ان العادة جارية بان طائفة خاصة متى ما استعملوا
لفظا في معنى خاص قد احدثوه فانه يعلم ذلك اصطلاحا لهم ووضعا منهم اتفاقا منهم لحمل استعمالهم اللفظ على
ذلك خاصة كما في اصطلاح النحويين والصرفيين والمنطقيين وغيرهم كالاطباء في نحو ماء الشعير وغيره فيحمل
الشارع على قياس ذلك لاقتضاء العادة وخاصة مثل هذه الالفاظ فهي ليست على حد غيرها لاحتياج المكلفين
الا استعمالها في اليوم والليلة خمس مرات وعدة زمان الشارع امتدت الى ثلث وعشرين سنة في المستبعد
عدم البلوغ الى الحقيقة وهذا الظن حجة على تقدير حجية ظن المجتهد مطلقا هذا ما قرره بعض الاعلام وربما يجاب بان العادة قاضية ايضا
بان الاستعمال المجازي اغلب من الحقيقة بمراتب ولذا قيل اغلب لغة العرب مجازات فجاز ان يكون محل
الخلاف من ذلك فتدبر قوله ره وورد عليه اه اقول الظاهر ان هذا الايراد منع للمقدمة الثالثة حيث انه منع الحقيقة في لسان
المتشرعة ثم الى ان ذلك لم يكن الا بتصرف الشارع ونقض يريد به الاستعمال الناقل ومنع بان اصل الاستعمال ثابت في الاوجب
وجوده بمجرد النقل وبالمجاز فالموز وطالم يعرف الاسبق والاستعمال من حيث هو وعلم انه لا يمكن اثبات ازيد من ذلك لم يجز البتة
تعين الحاجة النقل بناء على ان مجرد الاستعمال لا يوجب النقل اتفاقا وبمكانه فاعتراض بعض المحققين بان المستدل لم
يجعل مجرد الاستعمال في غير معانيها دليلا على كونها حقايق شرعية بل ادعى سبق هذه المعاني الى الفهم عند الاطلاق
بعد ذلك لا يبقى لهذه الايراد وجه غريب جدا وذلك لان المستدل لم يعتبر السبق الا بالنسبة الى كلام المتشرعة دون
الشارع ولذا اضاف قوله ثم انه لم يحصل الا بتصرف الشارع اه ومعلوم ان السبق في كلام المتشرعة غير منكر فلا وجه
لدفعه فلم يكن متوجها المنع الا الى ما ادعى من نقل الشارع اللازم من استعمال مخصوص وهو البلوغ حد الاعجاز الاول فتدبر قوله ره
ان كانت بالنسبة اه لقايل ان يمنع جواز الترديد هنا بعد العلم بارادة المستدل من السبق السبق عند المتشرعة لانه
اثبت الاستعمال اولا ثم الحقيقة عند المتشرعة ثم الحقيقة عند الشارع بقوله ثم انه لم يكن اه وح فلا يحسن الترديد بل كان
الاصح تسليم المقدمتين ومنع النقل المدعى والمطالبة بدليله الا ان يقال ان المصنف رحمه الله لعله فهم من المقدمة الثانية عدم
ارادة التخصيص بالنسبة الى المتشرعة بقرينة المقدمة الاولى فان الظاهر ان الاستعمال المثبت فيها لم يرد منه بالنسبة

التخصيص

اى المفتقر عن خاصة فلذا اره واما قوله ثم انه لم يكن آه فلا ينافيه لجواز ان يكون اراد به كون الحقيقة بطريق النقل فى
مقابلة من يدعى انه استعمل مجازا ثم اشتهر فافاد بغير قرينة تدبر قوله ره لو ثبت نقل الشارع آه اقول لو ثبت نقل
الشارع لما احتيج الى التفهيم لان المعتبر الاستعمال الذى يبلغ حدا يهجر الاول ويتبادر الثانى فلو ثبت نقل الشارع اى
استعماله الى هذا الحد فى زمانه لما احتاج الى التفهيم لان خصوص النقل لا يفيد الا ان يكون اراد به الوضع من الشارع اى لو
ثبت وضع الشارع وفيه ان الظاهر من المدعين هنا هو دعوى النقل لا الوضع ومن هنا عبر بلفظ النقل والمنقول على عرف
بخصوص الوضع فيه بالمعنى الاول لا يكون فى الثانى وضع بل استعمال لكن تدبر فى الثانى لا يكون الا المطالبة باثبات
النقل هذا ولكن الظاهر من المدعين للنقل هنا ارادة الوضع واثباته فى المنقول كما يفهم من قولهم فيما يأتى على ما صرح به
تفهيمهم الفقهاء بالترديد والقرائن او نمنع ان الترديد بالقرائن انما هو لتفهيم النقل فيه هو المدعى والمنقول من كلام الا
ايضا كشارح المختصر والسيد الشريف والمحقق الدوانى وغيرهم كون معنى المنقول والمرتجل من المعانى الحقيقية الموضوعة
لها اللفظ بل المنقول عن الاكثر جعل المرتجل من اقسام المشترك تدبر قوله لتفهيمها آه اقول الظاهر ان مراده انه لو ثبت
نقل الشارع لتلك الالفاظ لما يدعيه المثبت لفهم المخاطبين معانيها لئلا يلزم الخطاب بما لا يفهم والتكليف بما لا يعلم
المستحيلان عليه اذ الخطاب فى الالفاظ المجردة عن القرائن فان يزعم المثبت انها محمولة على المعنى الشرعى ومن فالنافى
يقول بان الحمل على المعنى الشرعى يتوقف على احد امرين اما القرينة والفرض عدمها او التصريح بارادته والوضع
انه لو فهم بذلك لبلغ الينا وحيث لم ينقل الينا لم يكن مفهما فلم يكن ناقلا فيلزم منه الحمل على المعانى اللغوية على خلاف
ما يزعم المثبت وهذا كما ترى تام فما يستفاد من بعض من حمل كلامه على تفهيم النقل مما لا يقتضيه كلامه فالجواب عنه
ان التفهيم قبل الاشتهار كان بالقرينة وبعده فبنفس الاشتهار ولا حاجة بعده الى التفهيم لاستحالة تحصيل
الحاصل الان النافى مستظهر فى منع الاشتهار فى زمان الشارع وما يأتى من انا مكلفون بالعمل بالمعانى وهذا
يقتضى تفهيم تلك المعانى وقد حصل ذلك بالبيان النبوى ولا يجب تفهيم النقل مردود بان الحمل على تفهيم النقل
خروج عن ظاهر العبارة مع ان الحاصل بالبيان كيفية للمعانى لان المراد من الالفاظ المجردة هو الفعل المبين وهذا من
كون الالفاظ الواردة فى الكتاب محفوفة بالقرينة المعينة للمراد فلا حاجة الى البيان النبوى قوله والاجماع مع
الخلاف قيل فيه تأمل اذ ربما تواتر لطائفة دون اخرى انتهى وفيه ان للخصم ان يقول لو كان كذلك
لكان ينقل الينا تواترهم ولو بطريق الاحاد وعدم النقل دليل على العدم قوله ره والثانى لا يفيد
العلم آه فيه ان ظن المجتهد كما هو حجة فى المسائل الفرعية كذلك حجة فى المسائل الاصولية من غير فرق لعموم الحجية الحاصل
من كلية كبراه فى قوله وكل ما ادى اليه ظنى آه وبالجملة فكل ظن للمجتهد منوط به اثبات الحكم الشرعى ومن
استنباطه فهو حجة لان ارباب العلم انحصار الطريق فى الظن فيعم كل ظن سواء كان فى المبادى كالنحو والصرف
واللغة والوقف والقراءة والاصول كالكتاب والسنة لبطلان الترجيح بلا مرجح واما الظن المتعلق بالعمل اى
بعمل المكلف بعد ثبوت الحكم سواء كان المكلف مجتهدا او مقلدا فليس بحجة اتفاقا مضافا الى عموم ادلة المنع
الا ما نص الشارع على اعتباره كالظن بدخول الوقت مع المانع فان اشتراط الوقت واعتباره ثابت من
الشرع فلا بد من العلم بالتحقق لانه الاصل وانما سوغ الشارع هنا بدليل والا ما ساغ العمل به ونحو ذلك

العمل بالظن

الظن

الظن فى اعداد الصلوة وعدد ركعاتها وشهادة العدلين فافهم فانه من مزال الاقدام واعلم ان الحصر فى كل الاحوال قوله ره
واختصاص الالفاظ آه اقول اولا لا نزاع فى ان الالفاظ الواردة فى القران مراد بها المعانى الشرعية بالقرينة
كما مر وهذا مسلم كتسليم العربية للقران فاما ان يحمل العربية على الاغلب فلا ينقض بالنقل واما ان يحمل على الاستعمال
بالقرينة والاستعمال مجاز فلا يمنع الثبوت فى عرفهم وورد فى السنة الا ان يبنى على ما تقدم من القول بان الاثبات
بالقرينة انما هو لتفهيم النقل يلزم عدم القرينة فان النافى انما يجعل القرينة لافادة المعنى المجازى لا لتفهيم النقل
وان اشترك الامران فى الاحتياج الى القرينة والاحتفاف بها للتفهيم وثانيا ان مثل كهيعص وحم وق و
الم مما لا يعلم من القران وبعض منه مع عدم خروجه عن العربية والجواب الجواب والاعتراض الاعتراض وثالثا ان كون اللفظ
عربيا يكفى فيه الوضع من احاد العرب والاستعمال فى المعنى الموضوع له ومن المعلوم ان الرسول صلعم من العرب فجاز له
الوضع والاستعمال منه ومن الصحابة بالقرائن والترديد ولا يخرج عن العربية فان وضع الالفاظ تدريجى ومن ثم ترى
للمقام وان جعل الواضع هو الله تعالى والمستعمل الناس فلا اشكال ولا التباس تدبر قوله ره بان فهمها آه اقول
هذا بيان لما هو المتعارف والمعتاد وهو ان المتشرعة الان لما فهموا هذه المعانى اولا بمعونة القرائن كان تكرر الالفاظ
وان بمعونتها يفهمون كونها حقايق فيها كذلك كان حال المتشرعة من قبلهم كانوا يفهمون كونها حقايق باستعمالهم
لها مع القرينة ويحملون بالقرينة كونها حقيقة فيها وهكذا بالنسبة الى من تقدم عليهم الى ان يصل الى زمان الشارع
فان الطبقة الموجودة فى زمانه انما فهموا كونها حقايق باستعماله مع القرائن اولا كفهم المتشرعة بعضهم من بعض
نحو ساير الالفاظ ومن ثم ايضا ان الرسول صلعم انما بلغ فى مدة ثلث وعشرين سنة ومن اول البعثة كانوا مكلفين وكانوا
يستعملون هذه الالفاظ ومن البعيد غايته عدم بلوغ الحقيقة وعدم الاستغناء عن القرينة فى جميع تلك المدة سيما و
عرفوا ان المعنى مستحدث شرعى واستعمال اللفظ فيه كثير فما الفرق بين المقام وبين تعريف وضع الالفاظ والاعلام
ونحوها للاعلام والعادة قاضية بان الشئ المستحدث اذا اطلق عليه اللفظ مرات مع القرينة يحكم فيه
بالوضع فلاحظ بجد وسيما ان نقل لفظ الصلوة مثلا من الدعا كان مسبوقا من زمان الامم السالفة
لانه كان اسم صلوة وزكوة وصوم لقوله سبحانه واوصانى بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وكتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم وحيث كان معنى الدعا مثلا مهجورا قبل البعثة لا ينتقل من اللفظ اليه فلا معنى
للحمل عليه بعد البعثة بل نقول ان بمجرد الاطلاق كان مرددا بين الحمل على المستحدث فى الشرائع الماضية
او فى شريعته صلعم والاول لا معنى له لنسخه المعلوم فيتعين الثانى وهذا اظهر الوجوه للاثبات واما التفهيم
بالترديد بالقراين فيرد عليه ان الاستعمال بهذه الالفاظ المجردة قبل تفهيم النقل والوضع بغير قرينة يكون
مرادا به الدعا فيمتنع الثمرة كما فى القول بسبق الاستعمال مجازا الا ان يبنى ان بعد تفهيم النقل يكفى عن
ارادة المعنى المنقول اليه قبل التفهيم كما يقتضيه العادة ويحكم به العرف وبناؤهم فلاحظ وتأمل وثانيا
ان الترديد بالقرائن يجامع الاستعمال المجازى فانه اذا استعمل لا فيه فى الاثناء مرارا مع القرينة لا
يفهم النقل وثالثا ان النقل لم يكن ظاهرا عن الغائبين عن مجلس الخطاب لعدم التفهيم بالترديد بالقرائن

فكان يلزم الحمل على اللغوي وهو تم عند المثبت والجمع بين الحمل على الدعا بالنسبة الى البعض وعلى المسميات بالنسبة الى الاخر غير
جائز فكان اللازم اعلام الغائبين بارادة المسميات عند الخروج وذلك لم يقع قط ولا النقل وعدمه دليل على العدم فان قلت
مظاهر عدم التفهيم لجواز وجود القرائن الكاشفة عن الوضع ويمكن عن الكشف بحيث ما تقرر من جريان العادة على خلافه والغفو قال
القرينة في المجاز انما هو لتفهيم العلاقة ووجه الكلام فيه الاترى ان يرى في الحمام قرينتان على تفهيم الشجاعة
ليس الا وهذا بخلاف اتيان القرينة على وضع الاسد لشخص معين فانه لو اطلق الاسد والا بقرينة تفيد تخصها
معينا وكرر ذلك لفقام كونه موضوعا له والصلوة ونحوها مثل ذلك فان من المعلوم ان القرائن الموجودة في كلام
الشارع ليس الا لتفهيم الافعال والهيئات المخصوصة من ان يكون مقصودا بالقرينة تفهيم العلاقة ووجه التسمية قطعا
وهو مسلم نعم اطلاق الصلوة عليها مشروطا بالعلاقة لا بان يكون مرادا ومقصودا باللفظ حين الاستعمال في الابتداء
بالقرينة وهو واضح والفقو فان الكثرة في الاستعمال مخلة عظيمة في فهم الوضع فان استعمال الشارع للصلوة في الدعاء
مثلا لو كان لكان نادرا جدا الاترى ان الطبيب لو قال ماء الشعير او فلوس خيار شنبر مرارا او بين المستفرغ فيه
بكيفية مخصوصة ولو بالقرينة على ارادة بها منه مرارا العلم منه الوضع وعلى هذا فاستعمال الاسد لو كان مكررا
في الشجاع مع القرينة بحيث لو استعمل في الحيوان المفترس لكان نادرا جدا او لم يستعمل لفهم النقل ظاهرا فتدبر
وتامل جدا وعن الثالث بان اللازم كان بيان العمل بالمعاني وكيفيتها بالنسبة الى الغائبين مثل قوله صلوا كما
رايتموني اصلي واما تفهيم المعنى فلا لان ذلك يتبع الخطاب وهم لم يكونوا مخاطبين فتدبر قوله ربما جازت لوجه اه
اقول هذا يصح على القول بانه استعمل اولا مجازا ثم اشتهر حتى افاد بغير قرينة واما على تقدير كون القرينة بالترديد
لتفهيم النقل فلم يكن الاستعمال مجازا بالا لانه استعمال في غير ما وضع له وهذا استعمال فيما وضع له فلا يكون مجازا ثم
قوله فكذلك نحو الماء اه اقول لا يخفى وجود الفرق بين مثل الماء ولفظ القران فان الاول موضوع للطبيعة
المذكورة ولا يتبادر منه الا ذلك بخلاف لفظ القران فان المتبادر منه عند الاطلاق هو المجموع فيكون الموضوع
له هو المجموع المتبادر وهذا بخلاف لفظ الماء فان الجزء غير متبادر منه حيث ان المتبادر هو الطبيعة كما ذكره وكذا استعمل
لفظ الماء في الجزء كان مجازا لان خصوصية الجزء خارجة عن الوضع حيث كان استعمالا في غير ما وضع له لان مجموع المياه احد افراد
وذلك للمفهوم كما ذكره المصنف وهذا بخلاف القران لان الجزء غير المتبادر منه فيكون حقيقة واما كون القران حقيقة
في الابعاض ايضا فلعدم صحة السلب الذي هو من امارات الحقيقة فيعلم بذلك تعدد الوضع فالاشتراك لفظا واما استعمال
لفظ الماء في بعض منه فمجاز ايضا لاستعمال الكلي في الفرد لان يراد من الالفاظ الطبيعة ويراد الخصوصية من القرينة
هذا وقد يقال ايضا انه يمكن كون القران عربيا كون نظمه عربيا وان كان بعض الفاظه غير عربي او يكفي كون اكثر الفاظه
عربيا وهو حسن قوله والحق ان الاشتراك اه اقول هذا اختيار الجمهور ونفاه قوم لوجهين الاول ان الافادة
والاستفادة غير حاصلين ان استعمل بغير قرينة ومعها يلزم التطويل بلا طائل الثاني ان حكمة الوضع تاباه
لان المقصود منه التخصيص شرحه من حيث اطلق الاول وهم الثاني وذلك منتفع في المشترك ونح
فادهم ذلك يحمل على المشترك المعنوي او الحقيقة والمجاز والجواب عن الاول اولا ان ذلك كلا حجة

في مقابلة

في مقابلة بعض اللغو بالوقوعية مثل العين للباصرة والذهب وغيرهما والقرء للطهر والحيض والجون للالوان
الثلاثة وثانيا ان اريد الافادة تفصيلا فمع الاشتراك ايضا ممكن لان الاجمال قد يقصد لغرض من الاغراض كما بين في
علم المعاني ولئن سلمناه فيحصل بالقرينة فلم يلزم التطويل قلنا تم لان اصل المعنى انما يفهم من اللفظ والتعيين
انما يفهم بالقرينة فاحدهما غير الاخر وما يفيد احدهما غير ما يفيده الاخر وانما يلزم التطويل ان لو كان المفيد للمعنى
اللفظ والقرينة جميعا على انه ينتقض بالمجاز لان اللفظ مع القرينة يفيد ان معنى واحدا او مرادا واحدا فلزم
فيه التطويل فكذا في المقام لو صح ذلك تامل وان اريدت الاجمال فمعلوم حصوله وعن الثاني اولا بالنقض بان
الحكمة قد تقتضي الاجمال وثانيا ان ذلك حسن في الاشتراك او ان الغرض للكل من اللفظ ومعنى
ابتدائيا فتوقف الوضع حاصل بالنسبة الى كل من المعاني وفهمها عند اطلاق لفظ المشترك يقوم كل معنى
المعاني لكن لا بعينه فيتوقف التعيين على التعريف بالقرينة على ان ذلك ايضا انما يلزم على التسليم ان لو اتحد الواضع
اذ يجوز ان يوضع طائفة لمعنى والاخرى لاخر وهكذا او ادام وهم الاشتراك المعنوي فرق بان اللازم منه تعدد المجاز
لو استعمل في كل من المعاني حيث دار الامر بين الحقيقة والمجاز والاشتراك فالحقيقة مقدمة وفيه منع من وجوه
الاول انه انما يدور الامر هنا بين الحقيقة والمجاز لا الاشتراك والمجاز خير من المشترك الثاني ان الاصل
عدم تعدد الوضع فيتعين الاشتراك المعنوي الثالث انه اذا علم المستعمل فيه ولم يعلم الاستعمال انه كيف
هو ففيه مذاهب الاول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وهو المشهور الثاني ان الاصل الحقيقة وهو
مردود كما سيأتي وهو مذهب السيد ره الثالث انه مجاز واختاره المحقق الاقتصار لاصالة عدم تعدد الوضع
فتامل فالاولى في الجواب بان قرينا واما الحقيقة والمجاز فقال الثاني انه يستلزم النقل وذلك لانا نرى اللفظ
المشترك اذا اطلق يتبادر الى الذهن جميع معانيه وذلك يدل على انه حقيقة في الجميع فلو كان في الاصل حقيقة في احد
المعاني مجازا في الثاني لاستلزم النقل المخالف للاصل وفيه انه يستلزم حدوث الوضع لا النقل لبقاء الوضع
المعنى الاصلي تدبر والله اعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان استعمال لفظ المشترك اما ان يكون في معنى تارة
وفي اخرى في اخرى ولا نزاع في صحته وكونه حقيقة واما ان يكون في ازيد من معنى بحيث لا يمكن الجمع بين المعنيين كقولك
هذا الفرس جون وهذه المرءة الان في قرء ولا نزاع في عدم صحته واما ان يمكن الجمع وهذا الاخير اما ان يراد
المجموع من حيث المجموع في اطلاق واحد بان تكون المعاني مركبة تركيب المزج وذلك بان يكون المراد من اللفظ
المركب من حيث التركيب فلا يكون المامور ممتثلا الا باتيان المجموع من حيث المجموع كما في السكنجبين فاذا قال اشتر
بالسكنجبين لم يكن المامور ممتثلا ان اتاه بالخل وحده او بالعسل كذلك او بهما منفردين غير مركب احدهما مع الاخر
فيكون المجموع مناط الحكم وهذا لا نزاع في امتناعه حقيقة وفي صحته مجازا اشكال لاشتراطه بالعلاقة ولا علاقة هنا
عدا ما يتخيل من علاقة الجزء والكل وفيه انها معتبرة في تركيب الجسم كالرقبة بالنسبة الى الانسان وان
يكون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء كما في المثال المذكور وكلاهما منتفيان في مفروض المقام نعم لعله يصح على مذهب

فصل

المصنف رح كما يأتي في القسم الآخر من جعل العلاقة علاقة الكل والجزء يجعل الوحدة قيدا للموضوع له فبانتفاء قيد الوحدة
يكون اللفظ الموضوع للكل مستعملا في الجزء ومثل هذه العلاقة لا يعتبر فيها الاعراض لكنه يرد عليه ما يأتي من
ان الوحدة من لوازم الوضع وليست بجزء مع ان اللازم من علاقة الكل والجزء ان يكون اللفظ مع انتفاء قيد
الوحدة مستعملا في الجزء خاصة وهو اصل المعنى بدون الوحدة لا ان يستعمل اللفظ في الجزء مع جزء آخر اذ
ليس هذا المعهود من علاقة الكل والجزء على ما يعرف من مظان هذا البحث فلاحظ وتأمل وياتي تمام الكلام في
القسم الآتي لكن المقتضي لتصحيح المصنف رح القسم الآتي منتف في تصحيح هذا القسم هذا والجواب عن فرق لان
المقتضي والمانع فيهما مستوفى واما ان يراد المجموع على ان يكون كل واحد من المعاني مناطا للحكم ومتعلقا
للنفي والاثبات فاذا قيل مثلا اشتر [illegible] كان المامور ممتثلا في كل فرد باشتريه فان اشترى الجميع كان
ممتثلا فيه وان اشترى البعض كان ممتثلا بالنسبة اليه خاصة غير ممتثل بالنسبة الى غير ما اشترى وفي المجمع بهذا
المعنى خلاف فمن اجازه قوم مطلقا مفردا كان اللفظ ام لا نفيا كان او مثبتا ومنعوا آخرون كذلك و
اجازه قوم في غير المفرد خاصة مطلقا منفيا كان او مثبتا واخرون في النفي مطلقا مفردا كان ام لا فاذا القول
يحتمل الاصل اربعة ثم اختلف المجوزون فقيل بانه حقيقة في الكل وقيل بانه مجاز في المعنى حقيقة في غيره
واختاره المصنف رح وعلى الاول فهل الجمع مساو للاحادية المرتبة او هو اعم او هو ادون قال بكل قائل
حجة الاول ان اللفظ كما يفهم منه الاحاد كذلك يفهم منه الجميع فيتردد السامع بين ارادة اي من الامرين
[illegible] حجة الثاني وهو مذهب الشافعي فيما نقلوا كلام المصنف رح حجة الثالث عدم تبادر الجميع فهو
اما امارة المجاز كما يأتي من المصنف رح وهو معلوم ولو ثبت انه غير الحقيقة رح او لا فمجاز الحقيقة في غير المتبادر وربما نوقش في
غير المتبادر فيشتبح ايضا بناء على اختصاص المتبادر بغير الجمع والحق في المقام وفاقا لجمع من المحققين الاعلام
عدم الجواز مطلقا لا حقيقة ولا مجازا اما الاول فلان اللفظ لم يوضع للمعنيين مثلا فيكون الاستعمال
فيهما استعمالا في غير ما وضع له واما الثاني فلاشتراطه بوجود العلاقة وهي منتفية في المقام الا ما يتخيل
لعله من علاقة الكل والجزء او الجزء والكل فيكون على الاول مرادا به الوضع لمعنى واحد المعبر عنه بالجزء و
قد استعمل في الكل وهو المعنيان مثلا ومن المعلوم انتفاؤها هاهنا في المقام لاشتراطها بالتركيب الحقيقي وانتفاء
الكل بانتفاء الجزء كالرقبة ونحوها وعدم التركيب وان الكل لا ينتفي بانتفاء الجزء وهو احد المعنيين لعدم
التلازم بينهما فيصح انتفاء احدهما دون الآخر واما الثاني وهو علاقة الكل والجزء فمنتفية ايضا لابتنائها على اعتبار كون الوحدة
جزءا للموضوع له وهو اخلاقه لما يقول به المصنف رح ليصح وضع اللفظ للمعنى مع قيد الوحدة فيكون ارادة المعنيين مسقطا لقيد الوحدة
فيكون اللفظ الموضوع للجزء اعني المعنى والوحدة معا مستعملا في احدهما اي المعنى بدون الوحدة فيلزم منه استعمال اللفظ الموضوع
للكل في الجزء وهو اصل المعنى بدون الوحدة وهو فاسد من وجوه اربعة الاول ان الوحدة من لوازم الوضع كما يشهد به تعريفه
من انه تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الشيء الاول فهم منه الشيء الثاني فالتخصيص هو المعبر عنه بالوحدة
وهو ملحوظ في اصل الوضع وعنده ومراد للواضع حين الوضع بمعنى انه خصص اللفظ بمعنى واحد بحيث انه يراد منه

اللفظ

اللفظ معنى واحد الا مع الغير لانه يكون ذلك المعنى مع قيد الوحدة فيكون الموضوع له مجموع المعنى والوحدة فيكون الموضوع
على هذا جزء الموضوع له وهو الوحدة وهي ايضا جزء المعنى الموضوع له وهذا فاسد لان في البين من منع ذلك [illegible]
في المعاني بوجه الا ذلك المعين خاصة وفرق ان يكون اللفظ زيد موضوعا للمعين [illegible] والوحدة فيكون الموضوع له
تمام المعنيين الثاني ان القول بجزئية الوحدة يلزم التناقض لان معنى الوحدة عدم ثبوت معنى آخر غير الموضوع له
عدم ارادة غيره وكون الوحدة جزءا يستلزم ثبوت معنى آخر للموضوع له وهو الوحدة فيلزم التناقض لان اللازم من
ثبوت قيد الوحدة نفيها وهو كما ترى الثالث ان جعل الوحدة جزءا يستلزم التسلسل لانه لما اعتبر الوحدة
في الموضوع له جزءا او كان الموضوع له مجموع المعنى قيد الوحدة احتاج الى وحدة ثانية لان المفروض ان الموضوع
له هو جميع المعنى والوحدة اي المركب فاحتاج الى وحدة ثالثة ولما كانت الوحدة جزءا للموضوع له وهو خلافه كان المعنى
هو الموضوع له اي المركب مع الوحدتين فاحتاج الى وحدة رابعة تقتضيه اعتبار الوحدة في الموضوع له وهكذا
فيتسلسل وهو محال ان تبادر الوحدة ان كان موجبا لجعلها جزءا كما ذكره المصنف رح لزم في جميع المراتب فان
في كل مرتبة يكون الموضوع له هو المجموع فيتبادر المجموع مع قيد الوحدة فيكون جزءا وهكذا فتدبر وتامل جيدا الرابع ما ذكره
المصنف من ان المعهود من علاقة الكل والجزء كما يعرف من مظان هذا البحث ان يستعمل اللفظ الموضوع للكل في جزئه خاصة
لا ان يستعمل في الجزء مع جزء آخر ايضا وهكذا فقلما من جهة ما ذكرنا ولكون الوحدة جزءا فلا يلزم على هذا الاستعمال
في المجموع الجزء كما تقدم اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض افاضل المحققين بعد ما منع دخول الوحدة في الموضوع له
قال بانها من عوارض الاستعمال لان الواضع انما وضع لكل من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها ثم قد يستعمل تارة في واحد
منها وقد يستعمل في اكثر الموضوع له فهو ذات المعنى في الصورتين على ما حققه شارح المختصر انتهى ولا يخفى ان كونها من
عوارض الاستعمال خاصة [illegible] ووضع فنقول انه من لوازم الحقيقة [illegible]
ان يكون حقيقة في الواحد لا مع غيره وعلم التبادر الدال على الحقيقة واي تمكين [illegible] الاستعمال [illegible] المستعمل
خاصة بدون الوضع فان التبادر وزيد جميع المواضع كما تقدم [illegible] بالمتبادر في الوضع واعتبار [illegible] المستعمل فيه انما هو
باعتبار الوضع فيؤول اليه وايضا يلزم ان يكون اطلاق الكل وارادة [illegible] حقيقة لان الكل موضوع للماهية
لا بشرط وهي موجودة في [illegible] الوضع بموجوده ويعتبر فيه التخصيص كما يعرف من حده والتخصيص [illegible] الارادة [illegible]
من اللفظ المخصوص بواحد فيلزم منه الاستعمال في غير ما وضع له وايضا يلزم من ذلك ان يكون استعمال الكلي في الفرد
حقيقة لا مجازا لان الموضوع له في الانسان هو المفهوم الكلي اعني الحيوان الناطق فاذا استعمل في زيد واريد منه
الماهية مع التشخص كان حقيقة لان المفروض ان الموضوع هو الماهية لا بشرط وهي مرادة وحدها او استعمل فيهما اللفظ [illegible]
اذا اريد بها المعاني [illegible] اللفظ الخصوصية ايضا كما [illegible] الموضوعة للباصرة الجارية ايضا من غير فرق فتدبر وايضا
يلزم ان لا يكون استعمال الجزء في الكل مجازا لان الرقبة موضوعة للعضو المخصوص وحيث ما اطلقت واريد بها
ذلك مع الاجزاء الاخر لم يكن مجازا لان الارادة الموضوع له ولا اريد معه زائد الاشياء من قبيله وهذا واضح او [illegible]
[illegible] انتفاء المانع اذ اقول اورد عليه بان انتفاء المانع خاص وهو ما يتمسك به المانع لا يوجب انتفاء مطلق
المانع وايضا فلا دليل لا يتم الا بوجود المقتضي معا ولا يكفي احدهما والجواب ان المقتضي ما ذكره المصنف رح فيما يأتي
عند اثبات الجواز مجازا في المفرد وحقيقة في غيره ولم يرد بما في الجواز الا الجواز بالنحو المذكور المستدل عليه في المتقدم
ثم ان ابطال مانع مخصوص وهو الذي يعرف ايضا يكفي والاصل عدم غيره والاحتمال غير قادح والا لانسد في كل

المقتضي

مقام يثبت المرام فتامل والله اعلم قوله ره والظ اعتبار الاتفاق آه فيه ان الافراد والتثنية والجمع والتذكير والتانيث
والغيبة والحضور من صفات المعاني لا من صفات الالفاظ فان وصف صفاتها للالفاظ فبطريق المجاز كما يعلم
من تتبع استعمالات العرب ومظان موارده وبالجملة فالتثنية والجمع في قوة تكرير الواحد بمرتين او ثلثة فالعينان
عبارة عن جاريتين او باصرتين او نحوهما والقران عبارة عن طهرين او حيضين وهكذا ثم ان تعدد معنى مفرد وجه
لما كان مستحيلا في مثل الزيدين او الرجلين بناء على ان كل واحد من شخصي الزيدين لا تعدد فيهما اصلا فلا يصير
منشا لما عرفت من ان التكرار والتعدد لا بد منه في تحقق الاثنينية فلا جرم يكون المراد المسمى فاذا قيل جائني
الزيدان او الزيدون اي جائني شخصان مسميان بزيد لا محالة وليس يفهم غير ذلك بخلاف قرئين او عينين لعدم
تعدد المعنى الواحد بمعنى ما ذكر بتثنيته او تثليثه فالقياس مع كونه في اللغة قياس مع الفارق ايضا لخروج مثل الزيدين
عن موضع النزاع حيث انه انما يكون في موضع يجوز تكرر المعنى الواحد وفي مثل الزيد يستحيل جدا فتدبر والتحقيق ان
التثنية لا يكون الا تثنية المفرد وكذا الجمع لا يكون الا جمع المفرد وليس معنى المفرد الا ان لا يكون الا معنى واحد
فتثنية المفرد وجمعه لا يكون الا تثنية معنى واحد وجمعه بمرتبة او بمراتب فاذا لم يتعدد المعنى في المفرد فمن اين تحقق
التعدد في التثنية والجمع قوله ره فيكون حقيقة في كل منهما اقول لا يخفى ان الموضوع له ان كان الماهية لا بشرط فكلم
بمعنى ان الواضع خصص اللفظ بازاء المعنى بان يراد به وان لم يراد به معنى اخر ايضا فيكون الواضع قد لاحظ
حين الوضع استعمال اللفظ في المعنى الاخر وجوازه ايضا فقد اجاز الاستعمال فهو غلط فاحش ولعدم تفطن به بعده
مع ان الاستعمال في المعنى الاخر يكون ايضا بحسب الوضع وهو كما ترى بعد ما مع ما عرفت من ان الغرض لتعريف الوضع
ومن بعده او مناقشة الاعدام وغيرها فانه لا بد من التفات حين الوضع انما لم يرد في الوضع الا التخصيص بحيث يراد منه
اللفظ والاسم خصوص مسماه والمعنى بعينه الاول او تسلسل ببعض مع ان الواضع لا يلتفت الا بعد مجد او كونه مع كونه وضعه لا جابة
مجازا قطعا انه لو جعله كان له استعمال الكلي في الفرد واستعمال الجزء في الكل كالرقبة في الانسان واستعمال الكل في
السكنجبين حقيقة كما عرفت وهو كما ترى وان كان المراد ان الواضع خصص اللفظ بازاء المعنى بان يراد منه المعنى
حيث هو هو ولم يكن لاحظ عند الوضع عدم ارادة الغير فيكون مع ارادة الغير وان كان مراده منه اخر ايضا استعمالا
فيما وضع له لان الموضوع له هو ذات المعنى لا بشرط ففيه انه منتف بما ذكرنا لانقضاء مرتبه وجه اعتبار التخصيص
ملاحظة الواضع عدم ارادة الغير كما مر وبان الاستعمال في غير المعنى الموضوع له استعمال في غير ما وضع فيكون استعمالا في غير
ما وضع له فيكون مجازا بلا شبهة ولذا يحتاج الى القرينة ويشهد به حده ان المجاز استعمال اللفظ في جزء ما وضع له لصدق
التعريف عليه ايضا اذ من المعلوم ان استعمال اللفظ في المعنيين لم يوضع له اللفظ قطعا فان قلت يصح ان يكون
حقيقة ومجازا بالاعتبارين لصدق التعريفين بالاضافة الى الاستعمال في المعنيين قلت لا وذلك لانه لا يقول به
المستدل بل مطمح هذا المرام مع ما يأتي ايضا من عدم جواز اجتماع الحقيقة والمجاز في اطلاق واحد مطلقا لتنافيهما فلا
الاستعمال الا مجازا الا ان ما استعمل فيه ليس الا غير ما وضع له فلا يكون الا مجازا ان صح العلاقة وهذا في حد المنع كما
يأتي مفصلا مع انه يأتي على هذا العدم مجازية استعمال الجزء في الكل ونحوها مما اشرنا اليه القافية فتدبر واسال التمام
قوله ره حجة من زعم انه ظاهر في الجمع آه اقول استدل اهل هذا المذهب بثلثة وجوه الاول الاية الاولى والاستفاد

اليها

اليها بتوقف على كون السجود موضوعا في اللغة لمعنيين احدهما مجرد الخضوع كما في الشجر والدواب والثاني وضع الجبهة
كما في كثير من الناس ويكون كل من الوضعين ابتدائيا حتى يصح الاشتراك اللفظي وهو ممنوع لان السجود اما ثبت في الخضوع
كما هو الظاهر ام لا كما هو الاصل وعلى الثاني فيحمل على اللغوي وهو مجرد الخضوع كما يستفاد من كلام جمهور اللغويين وذكره في القاموس
مقتصرا عليه قال سجد خضع وانتصب ضد وعين سجدة فاترة وكلتا حدة اي ما لا ماحل وقوله تع وادخلوا الباب سجدا
اي ركعا فعلم من ذلك انه مجرد الخضوع ركوعا كان او سجودا او غيرهما فيكون المراد من السجود الخضوع حملا على الحقيقة والخضوع يختلف
افراده بالنظر الى محاله من الانسان والنبات والجماد فلا يكون فيه على هذا التقدير دلالة على المطلوب بوجه فان قلت فقد ذكر بعض
اللغويين وضع الجبهة للسجود ومعناه لا ذكر الخضوع كما في الصحاح ومصباح المنير قلت ذكره بريا ان حقيقة فيه وضع
اخر غير وضع الخضوع اوليس شان اهل اللغة الاقتصار على ذكر المعاني الحقيقية وانهم يذكرون للمعاني المجازية مثل ذكر الاعمق لعلية
المتشخص لا صحابها مع الحرية وذكر المشتق او لا دون المجاز لبعد تقديمه عليها ولا التعبير بالاسم او الوضع ومن هنا فقد ذكروا
المعاني الشرعية في كتب اللغة كالاركان المخصوصة بعد ذكرهم الدعاة فلعلك تجد اهل ذلك مع ان المستفاد من الصحاح
كون ذكر السجود لكونه نوعا من الخضوع قال سجد خضع ومنه سجود الصلوة وهو وضع الجبهة على الارض والاسم السجدة
انتهى وعلى الاول فيبتني على تقديم العرف على اللغة كون المراد بالسجود وضع الجبهة خاصة فينافي ذكر الشجر والدواب او هو في
الخضوع ليستقيم مع ذكرهما فيكون استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز في اطلاق واحد لانه على تقدير النقل يكون اللغوي مجازا
شرعيا بناء على النقل وهو غير مرضي عند مذهب قوم كما يأتي وهو الحق فلا مت عن الحمل على المعنى اللغوي وهو مطلق
الخضوع الحقيقة على القول بتقديمه او على سبيل عموم المجاز الذي توافقه على القول بتقديم العرف وعلى القول بكونه حقيقة او مجازا
كما عليه اخرون فلا يستقيم ايضا لانه انما يتم ان لو علم ارادة المعنى الحقيقي وهو وضع الجبهة بالخصوص لا من حيث كونه في ذات الخضوع
وهو غير معلوم لان خضوع كثير من الناس ليس منحصرا في السجود بل يعم الركوع والقنوت والدعاء بعنوان الخضوع والخشوع والتذلل
بحسب القلب والجوارح والحمل على هذا العموم اولى بالمقام كما لا يخفى على اولى الافهام وايضا فان العرف في الحقيقة ثابت في الحجر
ونحوه وكونه بعضا منه كثيرا من الناس غير ثابت بل محتمل ولا يتم التقريب بالاحتمال وبالجملة فعلى التقدير ليس المقام من باب
استعمال المشترك في معنييه الثاني الاية الثانية والجواب عنها ان محل النزاع استعمال مشترك بين معنيين متغايرين
بوضعين فيهما حقيقة وليس المقام كذلك جدا لان الصلوة لم توضع في اللغة تارة في المغفرة واخرى للاستغفار بل انما
تقدر حمل الصلوة المتعلقة بالملائكة على المغفرة للاستحالة حملناها على الاستغفار وهذا الطلب المحمول عليه امر عارض و
ليس ماخوذا في اصل الوضع بل الاصل هو التي ورد انما يعرف اللفظ الى التفعل او التفاعل او الاستفعال بحسب الاستعمال
اذ المعنى واحد فان اريد الاستعمال بمعنى القبول عبر عنه بالتفعل او بمعنى الطلب عبر بالاستفعال وان كان اصل
المعنى لم يتغير والحق ان الصلوة من الله تعالى كما في القاموس يطلق على حسن الثناء وقد يطلقون يثنون ثناء حسنا والحمل
على هذا المعنى لازم بملاحظة ان عصمة النبي صلعم تمنع عن تعلق المغفرة او استغفار الملائكة الذين هم خدام امته و
اول من ذكره العامة الذين لا يوجبون العصمة وتبعهم من لا يوافقهم غفلة الثالث ان حمله على البعض دون الكل ترجيح بلا
مرجح وعدم حمله اصلا يخرجه عن الافادة والجواب حمله على معنى غير معين قولكم ترجيح بلا مرجح قلنا تم بل المرجح هو وضع
الواضع اذ هو لم يضعه الا للبعض وايضا فحيث لم يكن الموضوع له الجميع فالحمل عليه ترجيح المرجوح على الراجح وهو البعض
هذا مع ما قدمناه من عدم جواز الحمل على ازيد من الفرد لا حقيقة ولا مجازا على ان الاستعمال ان كان بحسب الحقيقة فليست الا معنى
واحدا كما عرفت وان كان مجازيا فالقرينة ان وجدت فهو خلاف الفرض وان انتفت فلا يحمل على المجاز في شيء منهما

بتقدير الفعل فيه فدق ان حرف العطف بمثابة العامل ومقتضاه تعدد المعنى بتعدد اللفظ وزيادة بمثابة بعينه فيجي المعنى ويجب بان تقدير
ذلك اللفظ وما يلزم اتحاد المعنى وان اريد تقديرها يتحد فيه اللفظ والمعنى قيم ثم نقول كونه بمثابة بعينه فاسد جدا لاقتضائه
ان يكون المراد بالسجود من الدواب والشجرة والدواب والجبال وضع الجبهة وهو ظاهر البطلان الا ان يحمل السجود في الاول على
مجرد الخضوع كما هو اللازم واللازم منه لعتبره في الناس ايضا من غير اعتبار وضع الجبهة وهو بعيد الا ان يمنع اعتبار تعدد العامل
بعينه كقولك العين باجرة وفوارة كما قاله البعض وهو حسن قوله ره اصل اختلفوا اه اقول الحق في هذه المسئلة عدم الجواز
مطلقا حقيقة والمجاز اكما ذهب اليه المحققه فلان اللفظ لم يوضع للمعنيين فكان الاستعمال فيهما في غير ما وضع له سواء قلنا
بان الوحدة من لوازم الوضع كما هو الحق او انها جزء للموضوع له كما به المصنف ره لانه على هذا التقدير يلزم الاستعمال في غير ما وضع
له واما مجازا فلان من شرطه وجود العلاقة وهي منتفية في المقام كما يتبين بقا وان المجاز يستلزم القرينة المعاندة للحقيقة
ومستلزم المعاند معاند كما قرر فلا يصح الجمع فان قلت سر تعاند الحقيقة ومع الاستعمال في المعنيين لا يبقى حقيقة لتعاند
القرينة قلت اولا ان المجاز مشروط بالعلاقة ومع انتفائها كما ذكرنا لا مجاز حتى لا تعاند القرينة وثانيا انها تعاند نفس المعنى
الموضوع له فان يرمي يعاند نفس الحيوان المفترس سواء بقي اللفظ على حقيقته ام لا وثالثا قلنا بان الوحدة جزء لم لان مع
انتفاء الوحدة لا تنتفي الموضوع وهو المفترس وهو المعنى بانها تعاند الحقيقة وثالث ان القرينة كما هي صارفة عن ارادة
المعنى الحقيقي صارفة ايضا عن ارادة المعنى المجازي الا اذا القرينة لتعيين ارادة ذلك المجاز بخصوصه فتامل قوله ره منافاة
اذ لم يمكن بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا والجمع بينهما اولها منافاة لم يمكن الجمع في التكلم ثم وبين الارادتين عند التكلم
ايضا منافاة كما لم يمكن بين ارادتهما بدون التكلم منافاة فالمراد من قوله ثمة اي بين الارادتين المجردتين المذكورتين اولا
وهو المقيس عليه واما المقيس فهو الشق الثاني منهما اي بين الارادتين عند التكلم لا مجردا فتنبه قوله ره وتشريد المجراة
اقول كان المصنف ره بعد ما ذكر المجاز المذكور المجازية كون المعنى المجوزة اما تحجب زعم المستدل من علاقة الجزء والكل حيث
اثبت المجازية بان اللفظ كان موضوعا للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي لم يكن داخلا اولا وهو الان داخل فيه فيجب
الاستعمال فيكون اللفظ الموضوع للجزء الحقيقي خاصة مستعملا في الكل وهو المعنيان الحقيقي والمجازي فاورد عليه بان
علاقة الكل والجزء يوجب الخروج عن محل البحث لانها لا تتم الا بارادة المعنيين معا بان يكون المجموع مناط الحكم فقضية جعل
الحقيقي جزءا والكل المعنيين فلا بد ان يرادوا معا على سبيل الاجتماع في الجزئية والكلية فارد بما ذكر نحو ما صرح في بحث
المشترك واعترف بان علاقة الكل والجزء يوجب الخروج عن المبحث قوله ره لبعد نفيه بشرط الوحدة اه لا يخفى ان التحقيق
كما سبق ان الوحدة ليست جزءا للموضوع له اذ لو كان جزءا للزم محذورين لا مفر عنهما الاول ان اثبات الوحدة كلا
تقدم بقيد نفيها الا ان معناها ان لا غير مع المعنى الموضوع له فلو كانت جزءا مع المعنى الموضوع له كان معناه افادت نفي الوحدة
في الموضوع له اذ الوحدة تنافي جزئيتها الثاني انه يلزم منه تسلسل جزئية الوحدات لانها لو كانت جزء الموضوع له كان
الموضوع له تمام المعنى مع الوحدة بحيث كان الموضوع له المجموع احتاج الى ضم وحدة اخرى لان المفروض انها جزء
للموضوع له والمفروض انها جزء للموضوع له مجموع المعنى مع الوحدة المعنى الموضوع له فيلزم منه تسلسل جزئية الوحدات
وحيث ثبت ذلك ثبت ان الموضوع له هو الماهية لا بشرط الوحدة ووحدتها وان كانت لا تنفك عنها لكنها امرية
الامع منه احتراز كالعمى والفقر والعلم بالنظر الى البصر والغنى والجهل وفرق بين ان يستعمل اللفظ في معنى ومعناه مع اخر

ويراد

ويرد

المعنيان معا في ذلك الاستعمال او لا يراد وان كانا مفهومين من معاني الاطلاق فان الاول مجاز لكون الاستعمال في غير ما وضع له
لان الموضوع له ليس هو المعنيان معا بل احدهما خاصة وهذا بخلاف الثاني فانه لم يرد من اللفظ الا الموضوع له خاصة
فكان مستعملا للفظ فيما وضع له وان كان غير الموضوع له مفهوما من غير ان يكون مرادا ثم ان قوله بالمجازية مدفوع بعدم
المجاز العلاقة ولا علاقة الا من حيث استعمال الكل في الجزء وهو لا يتم على مذهبه من جعل الوحدة جزءا فيكون الاستعمال
استعمالا في الجزء كما مر في المشترك وما ذكر ظهر ان الوحدة ليست جزءا ليكون اللفظ الموضوع للكل مستعملا في الجزء
فتدبر قوله ره وما في معناها اه اقول هذا يتناول ما كان على وزن افعل وما لم يكن على وزنه واسماء الافعال كصه ومه
وما دة الامر كامرتك او امر رسول الله صلعم بكذا وما وقع كثيرا في الاخبار ورباعك الاجماع على افادتها الوجوب ان كان
المستفاد من سلطان العلماء وقوع النزاع فيها ايضا وكذا في معنى افعل الخبر المراد به الانشاء على التقديم وهو واقع فيه كثيرا
في الاخبار وخالف فيه بعض المتاخرين كالمقدس الاردبيلي وصاحب ك وغيرهما فقالوا لعدم افادته الوجوب وهي
على خلاف التحقيق المقرر ان المراد من الخبر اما الاخبار او الانشاء فان كان الاول لزم احد المحذورين اما لزوم صدق
المخبر به ووقوعه او كذب المخبر به بيانه ان الصادق ع اذا اخبر بانك تفعل كذا وكذا فاللازم صدوره ووقوعه لئلا
يلزم كذب المخبر الصادق وفي ذلك كما ترى لان الشاهد التخلف اذ كثيرا ما كانوا يقولون لم يسقط الحج مثلا في بيان
الحكم والكيفية ثم تحرم ثم تلبي ثم تطوف ثم تسعى مثلا وهكذا الى الان في مقام بيان احكام الحج فيختص ان يقع
شيء منها من المخاطب ابدا ومثله كثير في الاخبار كما لا يخفى على اولي الانظار الا ترى انه في مقام التعريف والتبيين
والتعليم ثم في العادة شخص مثلا انك تذهب الى المكان فلان وتقول له انه يفعل كذا او يامر بكذا او ينهى عن كذا مع
ان هذا كثيرا ما يجري في كلمات الائمة ع مريدين بها ما يراد في العادة وان جاز التخلف بموت المخاطب او مرضه او حصول
مانع ونسيته منعه عن ايقاع المذكورات ومع حصول التخلف يلزم الكذب واستحالته كما ترى فيكون المراد بالخبر
الانشاء فيلزمه حكمه لا لغة والمفقود ورفع المانع مع ان العرف حاكم فيه بالوجوب كما في الامر مع ان الامر طلب العالي
من الداني وهو يقتضي الوجوب وهو امر مطرد في الخبر المراد به الانشاء والامر قوله ره في الوجوب اقول يرد عليه اولا
ان افعل ليس موضوعا للوجوب حتى يكون حقيقة فيه اذ الوضع تخصيص يفيد المعنى الموضوع له وافعل لا يفيد الوجوب
بل غاية ما يفيده هو طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك فالوجوب ليس مدلولا مطابقيا لافعل حتى يكون حقيقة
فيه وان فهم الوجوب التزاما كفهم البصر من العمى مع عدم الوضع له وبالجملة فكون اللفظ حقيقة في معنى معناه انه
الموضوع له كوضع الاسد للمفترس وليس لفظ افعل كذلك لا لغة لعدم الوضع ولا عرفا لعدم فهم غير الطلب مع عدم
الرضا بالترك منه وثانيا ان افعل طلب مع عدم تجويز الترك والوجوب طلب مع تجويز الترك وهما معنيان متغايران
وبينهما عموم وخصوص مطلقا اذ كل ما لا يجوز تركه يستلزم عدم تجويز الترك بخلاف عدم تجويز الترك اذ لا يستلزم عدم جوازه
كلية فان الله تعالى لا يجوز رد سؤاله مع انه يجوز تركه رده وحيث تغايرا فكيف يجوز ان يكون احدهما حقيقة في
الاخر وثالثا ان جعل المدعي عاما وهو افادة افعل مطلق الوجوب لا يساعده الدليل لانه اخص من المدعى اذ
مقتضاه افادة امر المولى لعبده الوجوب لا مطلقا والقياس حرم كما لا يخفى ويمكن الجواب عن ذلك كله ان يقال ان المتعين
الاول ان افعل حسن موضوع لغة للطلب العالي من الداني خاصة ام للطلب خاصة وهو القدر المشترك بين
الامر وهو طلب العالي من الداني والالتماس وهو طلب المساوي عن مثله والسؤال وهو طلب الداني من العالي او
الاكثر هو الاول واختاره المصنف ره ووافقهم لوجوه الاول ان المتبادر من الامر وصيغة افعل هو طلب العالي من

الامر خاصة فتدبر قوله ره منفك الايه في الكشف ان لا زايدة وقيل المراد ما دعاك ما زاد اورد على الاية جواز اقتران
الامر بالسجود بالقرينة الموجبة ومع الاحتمال يندفع الاستدلال على ان هذا الامر للوجوب اتفاقا من الخصم القائل بعدم
افادة مطلق الامر الوجوب فيخرج عن محل النزاع على ان قرينة المطلوب ربما تصير قرينة على الايجاب كالجوع والعطش عند
الامر باحضار الماء والخبز والامر هنا للفور لافادة الفاء في فقعوا التعقيب بلا مهلة والجواب ان قوله
اذ امرتك ظاهر عرفا في ان الموجب للذم والعقاب هو الامر من حيث هو ولا تنافي بين كونه هنا للوجوب اتفاقا
واستحقاق الذم على مخالفة الامر من حيث هو فتدبر قوله ره والمراد بالامر اسجدوا والقول قيل فيندفع الاول التغير
ما قيل من ان هذا الدليل ان تم فانما يدل على ان مفهوم امر اعم من هو الوجوب بمعنى ان ما منعك ان تسجد
اذ اوجبت عليك والنزاع انما هو في مفهوم صيغة افعل وفيه ان المضمرة تقصد واثبات افادة الصيغة وما
في معناها الوجوب ومفهوم امر في معنى الاعم وايضا امرتك اخبار عن وقوع الامر فالظاهر ان الواقع اسجدوا
في الظاهر ان قوله والمراد آه توضيح او لبيان خلو الامر المخبر عنه من القرينة كما هو ظ اسجدوا فتدبر قوله ره
فان هذا الاستفهام آه اورد عليه بجواز ان يكون الاستفهام هنا للاقرار بسبب الترك حتى يعاقب به و
يفيد ذلك ما في بعض الايات فاستكبر وكان من الكافرين مما هو ظ في كون الموجب هو الاستكبار و
الجواب ان المتبادر من قوله اذ امرتك كون الموجب هو مخالفة الامر وان كان الموجب لمخالفة هو الاستكبار
والذم في الايات الاخر على الاستكبار لا ينافي استحقاقه على مخالفة الامر ايضا خاصة الا ان يق ان اذ هنا للتوقيت
فالمعنى ما منعك من السجود في الوقت الذي امرتك فالذم انما هو على مخالفة ذلك الامر وقد عرفت اقترانه بالقرينة
فتدبر والله يعلم قوله ره الرابع آه اعترض عليه بوجوه الاول ان مقتضاه افادة الامر الوجوب شرعا والمدعى افادته له
لغة والجواب بوجهين الاول ان افادته شرعا ذلك يستلزم ذلك لغة والا لزم النقل وهو خلاف الاصل والثاني
ان المقصود بالاصل هو افادته شرعا ذلك واثباته لغة تمهيد ومقدمة لاثبات المطلوب فبعد ثبوته نفى الثاني
افادته فلما ثبت الوجوب يتوقف على افادة الامر له وافادة الامر له يتوقف على افادة فلما ثبت له والجواب
ان افادة الامر الوجوب يتوقف على افادة فلما ثبت له ولا ينعكس لان افادته فلما ثبت الوجوب انما هو للقرائن
القائمة عليه كما ذكره المضمرة فيتم المطلوب الثالث ان قوله عن امره يتضمن بعض الاعراض كما عرف في المضمرة
فيدل على ان مخالفة اوامر الشرع معرضا واعراضا يترتب عليه العذاب والفتنة ولا كلام فيه اذ الاعراض عن
الحكم الشرعي ولو كان مباحا حرام فضلا عن المستحب ونظيره خبر من رغب عن سنتي فليس مني وح فيخرج عن
محل النزاع الرابع مفاده ترتب العقاب على مخالفة اوامر النبوة لا على مطلق افادته الوجوب

الغفر وهو دليل الحقيقة الثاني صح سلب الامر عن طلب الداني مع العالي كطلب العبد عن اسه تع الغفران بقوله اللهم اغفر لي
فانه لا يصح ان يق يامر الله تع وصح ان يق ليس بامر ونحوه الالتماس وهو طلب الملتمس الثالث ان طلب المساوي عن
مسلمه مقرون غالبا بالاعتذار ومنه بالفارسية تحسنا حيثت والاعتذار دليل على انه لم يرد به الامر ولما كان الامر
موضوعا للطلب العالي لم يكن فرق بين امر المولى وغيره لعموم الوضع لان امر المولى وذم المدعي وعموم المدعى لا ينافيه تخصيص
التمثيل بامر المولى الثاني ان طلب العالي عن الداني هل يقتضي الوجوب ام لا والمضمرة اختار الاول وفاقا للمشهور ثم
ان طلب العالي من الداني لما كان مقرونا بعدم تجويز الترك وعدم تجويز الطالب الترك لما كان مستلزما لعدم جواز الترك
واقعا عبر بالوجوب تنبيها ولا اعتراض ورد بما يق كون الامر للوجوب لغة مراد به ان صيغة افعل مثلا موضوع للطلب الحتمي
بحيث يكون الترك ممنوعا عنه نظرة سواء السؤال وغيره وهذا معنى الوجوب لغة وهو دال على الوجوب وهو المراد من
كون الامر للايجاب لغة واما ترتب الذم في الواقع على عدم الامتثال وترتب العقاب عليه فليس داخلا في
معنى الوجوب وحقيقته بل هو لازم لبعض افراده وهو ما اذا كان قائل افعل ممن يجب ويلزم الطاعة وتحصيل مراده
عقلا وشرعا كالله تع والسيد وغيرهما ممن لحق على المامور وانما عرفوا الوجوب باستحقاق الذم على الترك او استحقاق
العقاب نظرا الى الازم هذا الفرد اذ هو المقصود الاصلي في الاصول وكان مراد القائل ان الوجوب انما يثبت بالشرع
هو هذا اللازم في هذا الفرد وهذا لا ينافي كون ما هو حقيقة في الوجوب ومعناه لغة مفاد صيغة افعل مط لغة ولو سلم
ان ترتب الذم داخل في حقيقة الوجوب لغة والنفي في التزام دلالة السؤال عليه وكون ترتب الذم مدلول لفظ
افعل مط اذ الدلالة على الشيء غير ايجاد ذلك الشيء وتحصيله في الواقع لا يستلزم النفي اعني وبالشيء البحث عنه نظر
فتدبر وتامل فيما قرره ره لنا وجوه الاول اورد على هذا الدليل ان القرينة المفيدة لارادة الوجوب غالبا
موجودة كطلب الماء عند العطش والخبز عند الجوع فلا يقاس عليه ما عري عن هذه القرينة والجواب عنه فمن
وجهين الاول ان المفروض ان العقلاء واهل العرف بعد علمهم بالمخالفة في الجملة يوجبون الذم وان لم يعرفوا الامور
بخصوصيات مقام الامر كما لو اخبر جماعة بعدم امتثال العبد امر سيده خاصة فانه لا ريب في ان العرف يوجب
ذمه مع انه لا قرينة هنا الثاني انه كثيرا ما يعلل العقلاء واهل العرف استحقاق الذم والعقاب بان المولى
قال لك افعل فلم ما فعلت فاستفيد منه ان علة الذم هو ترك الامر وان فرض وجود القرينة لانه لو كان الذم
لاجلها لعلل الترك بها دون نفس الامر كان يق بلغك ان مولاك عطشان او جوعان فلم ما اتيت بالماء والخبز ظهر ان
التعليل لنفس ترك المامور به دليل على ان استحقاق الذم لاجله ليس الاثم رد على المضمرة ان مفاد هذا المثال
افادة الامر الفور اذ لولاه لما استحق الذم لانه من الواجبات الموسعة والموسع لا يستحق العقاب على تركه في زمان
او زمانين او ازمان لو مات فجاءة بعد التمكن من الفعل لم يستحق العقاب لعدم المخالفة مع ان مفاد المثال هو الاستحقاق
وذلك كما مع الفورية كان يقول المولى في الان افعل وهو خلاف المفروض فكان الاولى القول بنحو ما ذكرنا في
الرد او التمثيل بالموقت كان يقول للولد اليوم افعل كذا فلم لم تفعل بعد عصيانا وليس ذلك الا لمخالفة الامر وكره
ذم العقلاء اقول اورد عليه بان الذم ربما كان مستند الاحكام الشرع على العبد باطاعة المولى وذلك لا يفيد الوجوب
في العرف كما هو المط والجواب ان ذم العرف لا يختص بعرف للمتشرعة حتى يتوهم ذلك بل المراد بالعرف
هو العرف العام فيشمل عرف من لا يتعبد بشريعة الاسلام او لا ريب في ذم الكفار العبيد بالمخالفة وايجابهم الاختيار
على قوله ره فلعله فقد ذكرك آه اقول اورد عليه ان فرض الانتفاء لا يستلزم وقوع الانتفاء لمنع القياس لجامع
اللغة اذ الفهم بعد شوبه بالقرائن يحكم بالوجوب فيجوز ان تكون العلة هي القراين وان كان في الفرض وهما يحكم نذكر مع
انه ليس في الواقع كذلك والجواب انه نقض المثال مع انتفاء القرائن واقعا كما اذا سئل المولى عبده بانه لم فعلت
ما امرتك امس فقال لا فذمه العقلاء واوجبوا عليه العقاب وان لم يعرفوا القرينة والمامور به اصلا بل انما عرفوا

في بحث

ولزوم العقاب على تركه ايضاً وهذا لا ينفيه الآية ولو كان امر فليحذر للوجوب ليعيّن ثبوت العقاب على تركه ايضاً لا الاقتصار
على ثبوت العقاب في مخالفة اوامر الرسول ص الا ان يتمّ بالتلازم وان امر فليحذر امر في الرسول ص ايضاً بترك
الخامس ان الواجب ما يكون على تركه العقاب خاصة والمستفاد من الآية ان المخالفة توجب احد الامرين اما العذاب
الاليم او الفتنة فدل على ان الامر ليس حقيقة في الوجوب خاصة بل فيه وفي المستحب ايضاً وهو القدر المشترك الا
ان حق الفتنة ايضاً عقاب السادس ان استعمال لفظ افعل في ... مطلق الطلب المحتمل بعنوان الامر شائع
كالنهي مثل ... لان ... بما كالك ... ولكنه اولاً لا ... السطح او المنارة تقع ... محتمل
فالنهي ليس الا للارشاد وليس للحرمة فكذا الامر وفي التعبير بالتحذير ظهور تام في المطلوب فيكون الامر ارشاداً
وهو للاستحباب قطعاً ودفعاً وايضاً فنقول الظاهر ان المراد من مخالفة امره لا يخرج في الواقع على شيء الحكم فوجب
اما العذاب ان كان ذلك الامر ايجابياً وتكليفياً ومتعلقاً بامر المعاد بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب
او الفتنة الدنيوية ان كان ذلك الامر للارشاد كامره واستشهدوا ذوي عدل منكم فان الاستشهاد ليس بواجب
شرعاً يترتب على تركه العقاب اتفاقاً بل المترتب على تركه انما هو الفتنة وهو اتلاف المال لانكار المنكر اذا
لم يستشهد واما اذا استشهد فلا اتلاف بحسب العادة والشرع وبيان ذلك ان اوامره ص لما كانت جامعة
لامر المعاد والمعاش جميعاً وما يتعلق بمصالح البدن والابدان والانفس والاموال والاولاد والوطن
كما لا يخفى على من تتبع الاحكام الشرعية فلذا كان من خالف امره على سبيل منع الخلو في معرض العقوبة الاخروية
او الفتنة الدنيوية لا محالة لان ذلك الامر المخالف له ان كان ايجابياً لزم العذاب وان كان ارشادياً
لزم الفتنة فاذاً لا دليل على ان مخالفة امره مطلقاً يوجب العذاب بل يتردد بين الامرين فاذا الآية ادل
على عدم الوجوب اقرب منها على ان ... امره عام كما تبين عن المعصية فيكون بمنزلة المحالفون كل امر من اوامره
ومقتضاه ان مخالفة كل اوامره يوجب العذاب وذلك قطعي او لا ترى انه ... او امر عنه فهي للوجوب اما هو بالقرينة
او بالاجماع او بالعرف او ... لقوله وامره لا محالة يكون مخالفة للواجب قطعاً على ذلك التقدير بنبه فوله ره
قلت المتبادر الا الفهم ره لا يتم ان المعصية قد كان ... ان نقول ان الحمل على المخالف يستلزم التركيب ايضاً
فالوجه العدول عن الجواب بهذا الى دعوى التبادر وقبحاً على هذا لا يبعد ان ترتب التهديد على المخالفة مع عدم التركيب
لجواز ترتبه على نفس الحمل على المخالف والمقصود ترتبه على نفس التركيب ولو اعتبار الاجمال بطل الاستدلال
فان قلت المخالفة قلنا فيها يتم الامرين فيتم المطلوب قلت ان تناول المطلق لافراده على سبيل البدلية فلا
يتم الدليل على الاطلاق ايضاً مع ان اطلاق المخالفة على المخالف اما مجازي او على سبيل الاشتراك

وعلى التقديرين

وعلى التقديرين فقد عرفت عدم صحة اطلاق اللفظ على الحقيقي والمجازي في اطلاق واحد كاستعماله في معنى المشترك وقد ذكر ذلك قدس ره بايراده عليه بصحة الاستثناء عن المطلق مع انه لا يعم كان يقال اكرم عالماً الا زيداً او عمراً ونحوه والجواب انه لا يتم الا انه
على سبيل البدلية فالاستثناء لا يفارق العموم نعم قوله ره على ان الاطلاق كاف آه ان قيل ان مقتضى الاطلاق
حصول الامتثال بالاتيان بفرد من افراد الماهية المطلقة المأمور بها كما هو الحال في جميع مواضع الاطلاق كالاتيان برجل
عند الامر باتيان الرجل ومقتضاه هنا حصول الامتثال بالفعل والامتثال لامر واحد لا يفيد المطلوب في جميع الاوامر
قلنا المأمور به هنا ترك المخالفة وعدم المخالفة فيتحقق ذلك بتوقف على الاتيان بجميع افراد الاوامر والازم المخالفة
المنهي عنها وهذا هو الفارق بين الاثبات والنفي فان في الاول طلب الماهية وهي تتحقق في ضمن فرد فيتمثل ذلك وفي
الثاني طلب ترك الماهية وهو لا يتحقق الا عند عدم الاتيان بفرد منها وتركها راساً وهذا هو المقتضي لافادة
النهي التكرار والاستمرار بخلاف الامر قوله ره ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم اقول يرد عليه منع تعلق الذم
بترك الامر لجواز تعلقه بترك الركوع من حيث هو لو لم نقل انه المتبادر لكون الركوع واجباً وان وجوبه لم يثبت بهذا الامر وانه لم يفد
وجوب الركوع هنا والدليل على ان هذا الامر لا يفيد الوجوب انه تعم عن الاثر بالقليل من غير اعتبار القائل ... وانه هل عال او ساو
او دان فلو كان هذا الامر للوجوب لزم ان يكون افعل للوجوب الموجب للذم منكم اي شخص يكون القائل وبالنسبة الى اي
شخص يكون وان لم يكن الامر الحاصل من العالي الى الداني مع انه خلاف الاتفاق لانا لو قلنا بان الامر حقيقة في الدعاء والالتماس ايضاً
لم نقل بافادتهما الوجوب اتفاقاً اذ الموجب للذم هو مخالفة الامر من العالي مع كون الامر حقيقة فيها ايضاً كما سبق فتعين كون الذم على ترك
الركوع لا صيغة افعل من حيث هي كما هو واضح ومع التسليم فحصر الذم هنا في ترك الركوع محل نظر لجواز تعلقه بفعلهم المحرم ايضاً
وهو التكذيب بل هو اولى لان تركهم الركوع من اجل التكذيب كما يشهد به الاعتبار بذكره في الويل لجده بلا فصل و
ايضاً فالمراد بامر اركعوا ان كان ايجاب نفس الركوع ومجرده فهو خلاف الاجماع لان الركوع بمجرده ليس بواجب مستقل و
ان كان الركوع في الصلوة او نفس الصلوة من باب تسمية الشيء باسم جزئه كما هو الظاهر فلا نزاع في ان الامر بالصلوة للوجوب
وضرورة الشريعة قاضية به وهو خارج عن محل الخلاف ولا يمكن ان يستدل على افادة الامر للوجوب بكون امر اقيموا للوجوب لان
هذا قياس والخلاف انما هو في الاوامر المطلقة التي لم يثبت افادتها للوجوب بالقرينة الداخلة او الخارجة كالاجماع و
الضرورة ونحوهما فهو خارج عن محل الخلاف على ان الخطاب انما هو للكفار ولا ريب ان تركهم الركوع انما كان من حيث
الانكار والتكذيب كما تشهد عليه قرينة ويل آه ولا ريب ان ترك الحكم الشرعي ونفيه من حيث الانكار يوجب
العقاب جداً وان كان مستحباً او غيره ومن هنا يتبين ان مستحل ترك الصلوة كافر تجب قرائته معاقبون اقول هذا
تمهيد لجواز استحقاق الذم بترك الركوع لانه لا يستقيم الذم عندهم من عدم تكليفهم بالفروع وهو مذهب ابي
حنيفة والمنسوب الى المحدث القاساني وقول الحنفية بذلك لشبهة دعتهم اليه وهي ان اتيانهم بالفروع كالصلوة
ونحوها من دون الاصول غير صحيح اتفاقاً ولا يقبل منهم ذلك فالتكليف بما لا يصح لا يصح واجاب الامامية
عن ذلك بان ذلك من باب الشرط والمشروط فانهم مكلفون بالاتيان صحيحاً الا انه يتوقف على شرطه وهو الايمان
بالاصول فان الصلوة مثلاً مشروطة بالطهارة وبدونها لا تصح مع عدم الطهارة لا يلزم عدم التكليف بالصلوة

بناء على تلك الشبهة بل هو مكلف بالصلوة وان لم يكن اتيا بشرطه وعدم الاتيان بشرط شيء لا يوجب عدم التكليف
بالمشروط كالتكليف بالصلوة بعد دخول الوقت وان لم يتحقق شروطها من الطهارة وغيرها قالوا ايضا رحمهم انه لو لم
يكونوا مكلفين لزم عدم التعرض لهم اذا اسرقوا اوزنوا او فعلوا استشمام الفواحش والمحرمات مع انه خلاف الواقع
تدبر قوله وهو معنى الندب اقول اورد عليه بوجهين الاول ان الرد الى المشية لا يختص بالندب بل يشترك بينه وبين
المباح لو لم يكن في الاخير اظهر فاستفادة الندبية منه دون المباح كما ترى وحيث احتمال ارادة المباح دون الندب كاف
للمنع الثاني لو سلم فلا يدل على كون الصيغة للندب بل لو تم لدل على ان الشارع بين ان مراده باوامره الندب بل نقول
ربما يشعر البيان بان الندب ليس معناه الحقيقي لانه لا يحتاج الى البيان والجواب عن الاخير انه لو ثبت ان ذلك تعبد
الشارع فقد تم المدعى وبان عدم كونه في اللغة كذلك يستلزم النقل المخالف للاصل وبان بيان الشارع لا يقتضي
ان يكون خلاف معناه اللغوي لانه لما راى استعماله في المعنى لو مجازا اراد بيان المراد دفعا للتوهم المحتمل فبيان
الشارع بيان لما هو الواقع كقوله اسم الحمد هو الثناء باللسان فلا يصح ان يحتج ان قيد اللسان عبث تامل ومنها
قوله وهو معنى الوجوب اورد عليه بانه لا يبعد ان يكون امر فاتوا للوجوب وهو اول الكلام ومحل النقض والابرام
والجواب انه لما كان الفارق بين الوجوب والندب هو التعليق في الاول على الاستطاعة وفي الثاني على المشية كان
التعليق هنا على الاستطاعة قرينة على ارادة الوجوب لانه من خصائصه فلا يستقيم التعليق في الندب على الاستطاعة
كما لا يخفى فان قيل الاستطاعة شرط في المندوب ايضا فلا يختص بالواجب فكيف يكون قرينة على الوجوب قلنا ان
الشرط في الندب القدرة لا الاستطاعة والاستطاعة دون القدرة والطاقة كما لا يخفى على ذلك قوله ليس عليكم في الدين
من حرج ويريد الله بكم اليسر وقوله بعثت على الملة السمحة السهلة فان من ذلك كله وغيره يعلم ان التكليف لا يدور
مدار القدرة لان العسر والحرج ايضا مقدوران وبعضده قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع الاية و
ليس المراد من الاستطاعة القدرة والا لوجب الحج على القادر على المشي ايضا واما الندب فيعتبر فيه القدرة وان بلغ
الطاقة لان افضل الاعمال احمزها فكلما كانت المشقة اكثر كان الثواب والاجر اوفر وليس كالواجب في سقوطه بالحرج
والمشقة الزائدة ولذا الحج ماشيا مندوب اليه كما فعل سادتنا الكرام بالمشقة والتعب فعلم ان المندوب لا
يدور مدار الاستطاعة فلا تسقط بفقدها على ان القدرة المعلق عليها الحكم انما يستفاد من طلب الحكم لامتناع
طلب غير المقدور وما لا يطاق فكان ان امر فاتوا الاعلية فلم يكن في قوله ما استطعتم مفيدا له بل يكون تاكيدا زائدا
وايضا فانه لا نزاع في ان التعليق على المشية من خصائص الندب فلو كان هذا الامر للندب كما يدعيه الخصم
لكان التعليق على المشية لاستفادة اشتراط القدرة من الطلب فالعدول عن التعليق على المشية
مع اقتضاء المقابلة الى الاستطاعة قرينة على ارادة الوجوب وهو المطلوب فتدبر وحيث كان امر فاتوا للوجوب
ثبت افادة جميع اوامره الوجوب وهذا نظير ما سلف في اية فليحذر من ان افادتها الوجوب يتوقف على افادة
الامر له وبالعكس فتدبر وقد تقدم ان افادة فليحذر انما هو للقرائن ولما افادها الوجوب كيف كان فقد
ثبت وجوب الحذر عن مخالفة اوامره مطلقا وهو المطلوب ونقول هنا ايضا نقول ذلك من انه لما افاد الامر فاتوا الوجوب
بقرينة الاستطاعة افاد وجوب الاتيان باوامره بقدر الاستطاعة وهو المطلوب فيكون الجزء على هذا دليلا على

افادة

افادة اوامره صلى الله عليه وسلم الوجوب فيدل بعكس النقيض ما تدبر قوله آه والسؤال انما يدل على الندب آه فيه ان الدلالة على
الندب انما هو بالالتزام لا المطابقة لان الندب هو الطلب مع تجويز الترك والسؤال لا يدل عليه لعدم تجويز الترك
فيه وعدم الرضا به وبالجملة فالسؤال انما هو طلب المساوي من مثله مع عدم الرضا بالترك غاية الامر ان
العقلاء يحسنون اجابة المسؤول السائل ويكون حسن مطلوبهم مع تجويزهم الترك لعدم الذم منهم على الترك
بخلاف الامر فانه يدل بالالتزام على الوجوب اللازم من ذم العقلاء على الترك كما حققنا في اول البحث وذكره المصنف
عند استدلاله بقوله اذا قال المولى لعبده افعل فلم يفعل عد عاصيا قوله آه وفيه نظر اقول يحتمل ان يكون وجه عدم
افادة السؤال الايجاب انه من البين انه لا يفهم منه ذلك وما يفهم منه انما هو ما يجيء لغة دليل افادته وهو السؤال
والطلب على سبيل الخضوع والخشوع والتكدير وامثاله ذلك من الايجاب ويحتمل ان يكون وجهه ما حكاه سلطان العلماء
رحمه الله في الحاشية بان وجه النظر امران احدهما ان المدعى افادة الامر الوجوب لغة لا شرعا كما يقتضيه قول
المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع والاخر ما يتبين منه من الفرق بين الوجوب والايجاب مع كل فرق الا
الاعتبار ثم ذكر بان افعل موضوع لغة للطلب الحتم مع المنع من الترك سواء في ذلك السؤال وغيره وهو معنى
الوجوب لغة وهو المراد من كون الامر للايجاب لغة اقول فيه ان الوجوب لغة الثبوت واللزوم وفي المصطلح
ما يعاقب على تركه وهو يغاير الايجاب المأخوذة في وضع افعل لان معناه والايجاب الالزام ولا يستلزم الوجوب اللزوم
اذ ليس كل الزام يستلزم اللزوم ولا كل ايجاب الوجوب كما في سؤال السائل لا يقتضيه الايجاب لان معناه ليس الا الطلب
مع عدم الرضا بالترك وهو حاصل في سؤال المسائل مع انه لا يستلزم اللزوم ولا الوجوب الوجوب شرعا وعقلا وهذا خلاف
العالم الداني المعروف الامر فانه وان افاد الايجاب ايضا الا انه يقتضي الوجوب ايضا كذلك وبالجملة ففرق واضح بين
بين الالزام واللزوم اذ ليس كل الزام يقتضي اللزوم بخلاف عكسه فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق نعم يتجه
القول بان ترتب الذم في الامر على عدم الامتثال وترتب العقاب عليه ليس داخلا في معنى الوجوب وحقيقته بل
هو لازم له الا ان ذلك لا يقتضي اتحاد معنى الوجوب والايجاب كما لا يخفى ويمكن ان يقال ان الواضع خصص صيغة افعل
لطلب فعل على وجه يمنع من النقيض بحيث يذم تاركه ويستحق العقاب عقلا فيكون اللفظ موضوعا للطلب المخصوص و
هو ما يذم تاركه بمعنى ان الواضع لاحظ هذا الطلب المخصوص وعين اللفظ بازائه لا لمطلق الطلب لان ذلك
الطلب سواء منع من النقيض كما في الدعاء والالتماس ام لا كما في الندب لا يحصل الا بالقرينة ولصحة سلب الامر عن
الدعاء والالتماس مع وقوعها بصيغة افعل فعلم انه ليس مصداق الامر حقيقة بل ليس مصداقه الا افعل الصادر من العالي
بل يفهم من ذلك العرف وايضا فلنا ان كون الامر حقيقة في الثلاثة فعدم ترتب الذم على الالتماس والدعاء الا على عدم
افادتها الوجوب وان افاد الايجاب في المفهم اثبات ترتب الذم على مخالفة امر العالي مجردا عن القرينة فيفيد الوجوب
ح وعلى هذا يكون الوجوب مدلولا مطابقيا للامر لا التزاميا فيصح قول المصنف في صدر المبحث صيغة افعل وما في معناها
حقيقة في الوجوب فتدبر قوله بانه للقدر المشترك آه اقول واختار هذا القول جماعة منهم الفاضل التوني في الوافية
واستدل عليه بان المتبادر من الامر ليس الا الطلب فيكون حقيقة فيه خاصة والجواب ان تبادر الطلب الحاكم
لا ينافي الوضع لطلب العالي من الداني وكونه بحيث لا يرضى الامر بترك المامور به فان علائم الحقيقة لا تنحصر في

[illegible]

التبادر وعدمه فنرى ان المتبادر من الاسد ليس الا الحيوان المفترس مع انه فيه حقيقة ايضا بالوضع فتدبر والتحقيق
انه فرق بين المفهوم و[illegible] الصادق فان المتبادر من المفهوم من لفظ زيد وعمرو وليس الا مسماه الموجود في الخارج مع انه [illegible] العداق
يعلم انه جوهر حساس نام قابل للابعاد الثلثة وغيرها مما هو من الاجزاء العقلية بل الاجزاء الخارجية ايضا لا تفهم
من اللفظ كوقت ما سار يفاد لحمه مع ثبوته فيه جدا فكذلك لا يفهم ولا يتبادر من الامر الا الطلب مجردا ولم تفهم
المنع ولا الترك فضلا عن المركب وان كان الامر موضوعا له كاللفظ والاثر وصيغة الامر مع القطع بكون
افعل [illegible] وكذلك كونه موضوعا للطلب العام الدائر وكون الطالب بحيث لا يرضى بتركه مطلوبه ونقضه
ما ذكرنا ايضا كون الاوامر المفيدة للوجوب قطعا ووفاقا ليس يفهم ولا يتبادر منها المنع من الترك بعد الا ان
ان اخذ الطلب في الامر ثابت باتفاق الخصم والاصل عدم الزيادة والايات المستدل بها على الوجوب مدخولة
كما تقدم وافادة الوجوب لو سلم معارض بما ورد من امر امير المؤمنين عليه السلام قنبر بلبس اللباس الجيد وترك
الردي [illegible] فقرا عليه بان الجيد يناسبك ولم يرض بامره ولم احد بعصيانه وكذلك [illegible] عن ادخال الوجب
لذة في كيسه وكان يامرنا بقاته على ما هو [illegible] الكيس مع ان المجتهدين [illegible] خلاف [illegible]
تحت ولم يكن ذلك في الفقه كذا ورده الوالد الاجد طاب ثراه والجواب [illegible] فتدبر ولاحظ التنقيح وليعلم
دفعا للاشتراك والمجاز اقول لا يخفى انه ان تم هذا الدليل لا يوجب كونه حقيقة في الاذن لورود الامر
في الاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ودفع كل من المجاز والاشتراك يوجب كونه حقيقة في الاذن
والجواب الجواب مع انه اثبات للغة بالدليل وفيه ما فيه قوله تعالى على ان المجاز لازم اه اقول ان الاستعمال
في القدر المشترك لا يخ عن حالات ثلثة الاولى ان يستعمل ويراد منه الماهية مجردة من حيث هي هي
الثانية ان يستعمل ويراد منها وفرادها معا بمعونة القرائن الخارجية الثالثة ان يستعمل ويراد منها ادا
كك بمعونة القرائن اما الاولى فحقيقة اجماعا وكذا الثانية لدى المحققين لكون الاستعمال فيما وضع له وهو
القدر المشترك وانما استفيد الخصوصية والفرد بمعونة القرينة لا اللفظ فيكون الاستعمال في غير ما وضع له واما
الثالثة مجاز لكون الاستعمال ومتعلقه هو الماهية مع الخصوصية فيكون استعمالا في غير ما وضع له قوله ره
فظهر الاستعمال اه اقول المشهور ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لانه يوجد معهما او ما جوز فيهما جميعا
لان الاول استعمال فيما وضع له والاخر استعمال في غير ما وضع له وهو القدر المشترك بينهما فلا بد على احدهما بمجرده وذهب
المحقق [illegible] الى افادة المجاز مجرده اذا لم يعلم احد الخصوصيتين من خارج لثبوت الاستعمال قطعا مع عدم ثبوت
الوضع فيكون مستندها الاصل وفيه انه لا يتم على القول باستلزام المجاز للحقيقة لثبوت الوضع لا محالة وح فيوجب تعدد المعنى والنظر
للحقيقة والمجاز والاصل عدم التعدد فيقتصر على الحقيقة لانها المتيقن فقبول قول السيد ره الا ان تعارض الاصلين يوجب
المصير الى القول بالاعم كما هو المشهور ومع ذلك فيوجب تعدد المعنى البعض لا استلزام الوضع والعلاقة فترجح الاصل واما على القول بعدم
الاستلزام يكون مجازا من دون حقيقة وهو ان قلنا بجوازه الا انه نادر والظن انما يلحق بالاعلى الاغلب [illegible]
وعدم التعدد فيقتضي قول المشهور الا ان يقال ان الوضع ثابت لا محالة لا يندفع بالاصل لان الواقع لا يخ من ان يكون للمستعمل فيه
حقيقيا فيكون معتبرا فيه الوضع ومن ان يكون مجازيا فهو فرع الوضع موقوف عليه لانه مسبوق بالاستعمال في غير ما وضع له

فلابد

[illegible]

فلابد وان يكون معنى موضوعا له فيكون المجاز مستعملا في غيره فيتحقق الوضع على التقديرين فالقول بالحقيقة مع الاصالة
عدم تعدد المعنى وهذا الاصل [illegible] على تقدير تحقق الوضع لا محالة والاستعمال لكن كما هو الفرض متعين القول
بالحقيقة لا الاصل المشار اليه وهو اصالة عدم تعدد المعنى بل اصالة عدم العلاقة واصالة عدم النقل [illegible] واصالة عدم القرينة
اللازمة للمجاز لا محالة وعلى هذا فرجح الحق والتحقيق على قول السيد ره من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة الا ان النظر الى
القائلين بالاعم لعل ان اثبات الوضع والحقيقة بما ذكر من الاصول اثبات للغة بالدليل والاتفاق واقع على خلافه و
الاعتبار الصحيح حاكم بنفيه اذ الامور التوقيفية انما تثبت بنص الواضع او ما يكشف عنه كالتبادر وعدم صحة السلب
والاطراد مما قد اثبت في كتب اللغات والاصول كشف عن الحقيقة ولم ير قط ولم اعثر لاحد منهم اثباتا على اللغة
والوضع والحقيقة بنفس الاستعمال فتتبع كتب المعاني والاصول تجد مصداقا لما اعم اعتبارا لم اثبات الوضع بالدليل
والاصول تري انه لا يمكن في وضع وجوب الامر او ندبه بل الاذن ثابت وبالاتفاق والاصل عدم الوضع لا زيد
منه وكذا ان الطلب ثابت فكذا الاصل عدم الاعتبار لزيد منه وفيه مع انه [illegible] جدا فالطلب عادة
من ان المراد بالاستعمال في غير ما وضع به الاستعمال فيما لم يوضع له فلا بد من القول بالمجاز القول
بتعدد المعنى كما لا يخفى وكيف كان فلا يذهب عليك ان القول بالمجاز من دون وضع ولا حقيقة
اصلا نادر جدا فلا يعبأ اليه وتحقيق البحث في المقام ان يق ان اللفظ المستعمل ان لم يكن له معنى
اخر غير المستعمل فيه فر بالظاهر منهم انه حقيقة فيه للاصالة عدم التعدد والرجحان في النظر كما اثبت اليه
الوالد الماجد رحمه الله في الفوائد وان كان له معنى اخر حقيقيا فالحكم بانه مجاز لان المجاز خير من الاشتراك
وعلة كونه خيرا ان اغلب لغة العرب واغلب استعمالات الشرع مجازات وان ذكر واو جوها اخر كثيرة
[illegible] وهو ان المجاز قد يكون ابلغ من الحقيقة واوفق للطبع وان الاشتراك معرض للجهة والاضطراب
وايضا فان الاشتراك يستدعي تعدد الوضع والاصل عدمه وايضا فان مبني وضع الالفاظ على التفهيم و
التفاهم في الغالب والعادة وورد الظن انما يلحق بالاغلب وهو منتف في الاشتراك لتعلق الوضع بالابهام
في بعض الاحيان نادرا فلا يعبأ به بل يلحق بالعدم وايضا فان الاشتراك يحتاج الى القرينة في كل معنى
فيتعدد والاصل العدم بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة واحدة فتدبر وتامل وان كان له معنى اخر لا يعلم
فيه احد الامرين كصاحبه فلا يخ اما ان يكون مستعملا ايضا كصاحبه اولا وعلى الاول فيرجح في النظر والتقريب

في نظر النظر لكن احدهما موضوعا وحقيقيا فهو في الآخر القول بالمجاز دون الاشتراك لبعد ان يكون كلا
المستعملين مجازيا لا حقيقيا لها ولا مرجح فيهما واحتمال ثالث مدفوع بالاصل وعلى الثاني فكالاول لما ذكر
حذو النعل بالنعل ومع تعدده ان يكون الغير للمستعمل فيه النظر مستعملا اصلا وان جاز لكنه لا يعبأ به لان النادر كالمعدوم
والظن انما يلحق بالاعم الاغلب فتدبر وتنبه وتامل جيدا والله اعلم قوله ره وهو استعمال اللفظ الواحد اه
اقول قد عرفت ان الاستعمال في معنى واحد بحيث لم يجد سواه حقيقة لاصالة عدم غيره والرجحان في النظر
دون المعاني المتعددة حقيقة ومجاز فالبعد ان يكون الكل مجازا لا حقيقة له فمن كان حقيقة في البعض كان
مجازا في الآخر والا لزم الاشتراك والمجاز خير منه واما التعيين فانما يتبع الخارج والقراين فعلم الفرق
بين الاستعمال في معنى او معان فلا ينقاس احدهما بالآخر لمنع سببية اللغة للتوقيفية قوله ره وقد بينا اه
اقول المبين بحجيته هو الكاشف عن قول الامام عم والاجماع لا يكون كاشفا عن قول الامام عم الا اذا كان مورده و
متعلقه الاحكام الشرعية التوقيفية وتوقف تحققها على النقل وهذا بخلاف الموضوعات لعدم التوقيف والتوقف
لكنه ليس من وظيفة الشرع بيانه بل هو يتبع الاوضاع والعرف فيها الا انها موكولة اليهما ومن هنا حصل ان الاجماع
اللغويين والنحويين واهل [illegible] لا يكون الا حجة الوفاق ولا يكون حجة الا من حيث اتفاق اهل الخبرة فيه
ولو نص اهل خبرة [illegible] لاعتبار قولهم ولو كان واحد منهم كما لا يكثر والازدياد والظن الذي هو
الاصل في الحجية والاعتبار وقد يبلغ الى اليقين ولكنه ليس بملحوظ فيه ولا يعتبر باشتراطه في الحجية كما هو
الاصل في الاجماع المصطلح عليه وانه اذا لم يبلغ اليقين لا يكون حجة ولا اجماعا مصطلحا فتنبه والله اعلم
قوله رحمه الله يستفاد اه اقول وقد وافق صاحب الذخيرة المعاصر ره في هذه الاستفادة والتوقف فيما لم توجد
شهرة جابرة للامر على الوجوب اما اذا وجدت فلا توقف وفيه ان الشهرة لو عثرت في هذا المقام
فالشهرة افادة صيغة الامر الوجوب مطلقا فاستقلبك عن ظهور الوجه ثم نقول في جواب المعاصر ره وجوه الحسنة
الاول ان الاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حالات ثلثة الاول ان يكون استعماله في الحقيقة
الراجحة الغير المهجورة ولا نزاع في الحمل عليها عند الاطلاق الثاني ان يكون في المجازي الراجح بحيث يكون
الحقيقة مهجورة وهي المنقول في الغالب ولا خلاف في حمله عليه عند الاطلاق في الجملة الثالث ان
يكون الاستعمال فيهما على حد سواء بحيث لم يترجح احدهما عند الاطلاق وللاصوليين في حمله على

الاول للثمنا

وابالك سنتهان

الاول والثاني خلاف فقيل بالثاني وهو المعنى المجازي المعبر عنه في الاصطلاح بالمجاز الراجح لحدوثه والحدوث منسخ الوضع
وقيل بالاول لان الحادث مسبوق بالعدم فيقدم الثابت من قبل فيقدم الاول وقيل بالتوقف لرجحان الحقيقة بالوضع ورجحان
المجاز بغلبة الاستعمال بحيث ساوى الحقيقة وخير الامور اوسطها لان شيوع المجاز لا حد لم يصل الى حد النقل لا يعارض الحقيقة
فيجب الحمل على المعنى الحقيقي المستغنى بالاعتبار ره هذا مع ان الظاهر ان فرض تساويهما بحيث لم يترجح احدهما لعله معدوم او اللفظ والا فلا خارج
له وما مثل له ببعض حكم المنقول كالطلاق فانه في العرف عبارة عن صيغة مخصوصة خاصة لا تحمل على غيرها اللفظ فتامل جدا والله [illegible]
ان مجرد تتبع الاخبار انما كشف عن ذلك وذلك لم يتحقق ولم يحصل الا للمفسرة دون الراوي الى المخاطب في زمان المعصوم عم لعدم
تتبعه ووقوفه كذلك فلازم ذلك فهمه الوجوب والحمل عليه عند الاطلاق فيكون الوجوب هو المعتبر لان العبرة لفهم الراوي وهو
الحجة لانه المخاطب والخطاب انما تعلق به فيكون مرادا مما فهمه لقبح الخطاب بما لا يفهم كما سبق الثالث ان استعمال العام في الخاص
بلغ حد الاشتهار انه ما من عام الا وقد خص وتلقاه الفحول بالقبول ولذا قال جمع بعدم بقائه على حقيقته وهو العموم على خلاف المنصور والحق
رحمه الله فيما تقدم واتفق الكل على [illegible] البقاء على العموم مع ان استعمال الامر في الندب بالاضافة اليه ليس الا كالقطرة بالاضافة
الى البحر ولذا لم يشتهر انه ما من امر عن الائمة عم الا وهو مستحب الرابع ان الاخبار غالبا لا تخلو عن توجيه او تاويل او رد ولم يرتفع
الوثوق بذلك عن الحمل على الظاهر كورود الفاظ الآية كثيرا على خلاف الظاهر الخامس ان التتبع التام يكشف عن بقاء اوامرهم على
الوجوب كقول الصادق عم لهشام بن الحكم اذا امرتكم بشيء فافعلوا وقول زرارة في وجوب قصر الصلوة انما قال الله تعالى لا جناح عليكم ولم
يقل افعلوا الى غير ذلك السادس اتفاق الفقهاء من المتاخرين والقدماء على عدم التفرقة بين اوامر القرآن والسنة والائمة عم
وكونها حقيقة في الوجوب وقد تقدم عن السيد ره ان اصحابنا معاشر الامامية لا يختلفون في ذلك وان ذلك من شان التابعين
وتابعي التابعين واعترف المعاصر ره بصحته وجعلا [illegible] عليه هنالك ومرجع ذلك ايضا الى تقرير الائمة عم وهو حجة تدبر السابع
ان اكثر اللغات مجازات حتى قيل ان لكل حقيقة خمسة وعشرين مجازا مع انه لم يوجب حمل اللفظ عليها عند التجرد عن القرينة
الثامن ان كلام الائمة عم والرواة كثيرون فلا عرف ولا اصطلاح مع تحقق الكثرة والاستفادة لك انما حصلت من مجموع
اخبارهم نعم لو استفيدت من اخبار امام واحد جاز القول بالعرف والاصطلاح فتدبر التاسع شيوع الاستعمال في
الندب مع القرينة حالية كانت او مقالية داخلة كانت او خارجة كالاجماع ونحوه لا يوجب تساوي الاحتمالين في الخالي
عن القرينة ولذا لم يثبت الحقيقة الشرعية بكثرة استعمال اللفظ مع القرينة تدبر قوله ره فلم يبدو والاتحاد اقول
فصل الكلام في هذا المقام ان في المسئلة اقوال اربعة الاول للمشهور وهو الدلالة على طلب الماهية مطلقا بمعنى امتثاله
واتيانه في كل مرة لانه مقتضى طلب الماهية المجردة المندرجة تحت كل فرد من افرادها فالخالع عن [illegible] القواعد
من سكوت القائل بالماهية عن الزايد عن المرة نفيا واثباتا الثاني التكرار بالممكن عقلا وشرعا لئلا يزاحم
الواجبات الاخر علي لابعد القول بالاول ونفي العسر والحرج المنفيين في الشريعة الثالث للمرة بمعنى عدم تعلق
الزايد عنها بالامر نفيا واثباتا فيندرج فيندرج على هذا حكم الزايد عنها تحت الاباحة الاصلية او الحرمة حيث يتعلق

به الشرعية بالامر ومنع التمهيد ان القايل بها يمنع عن الزايد بمنع الحرمة هو غير بعيد لافادتها نفي الزايد عرفا فان من قال افعل
هذا مرة يفيد المنع عن الزايد فلذا اما هو وفيه فتدبر وتامل الرابع التوقف في الوضع لاحدهما او ارادته والاول اقرب
كالاخير فقد بر والتسيد بما قول بالاشتراك لفظا بينهما على ما حكي لوجهين احدهما حسن الاستفهام والثاني الاستعمال
في كل منهما او بهو دسبيل الحقيقة والاول منقوض بالمعنوي كالانسان بالاضافة للافراد والثاني مجاب بما تقدم قوله ره
لم يكن بد من كونه مرادا اه ان اراد كونها مراده بحسب المفهوم من اللفظ ففيه ان المعلوم ان اللفظ لا دلالة له على المرة بل
مدلوله ليس الا الطلب ايجاد المعنى المصدري كما يصرح به ويفهم من كلامه ان القلة والكثرة من الصفات المتقابلة خارجتان
عن مفهوم اللفظ بل بمثل الزمان والمكان والالة ونحوها وظاهر ان المرة ايضا خارجة عن اللفظ فيجوز ان يكون ارادة كونها
مراده عقلا لا لفظا اي العقل يحكم بان الافراد او المرة جزما ويمكن ان يكون مراده من المرة الفردية اي لما كانت الماهية
لا يحصل بها الامتثال الا بفرد منها كان مرادهم بعد ان توصف بالقلة او الكثرة ولعل الاول اظهر قوله رحمه الله واحتج من قال
بالمرة اه لا يخفى ان القايل بالماهية لا يقول بازيد مما استدل به القايل بالمرة بهذا وتمام ما ذكر في الاحتجاج من نفي التكرار
مما يستدل القايل بالماهية ايضا فان مراده دليلا على المرة والتصدي للجواب عنها انما هو لظهور مذهب المستدل في الخارج
لظاهر العبارة فان قوله فذلك مرة عد ممتثلا عرفا من حيث المرة والحال ان القايل بالماهية يقول بالامتثال
بالمرة من اجلها لا للمرة من حيث هي تدبر قوله واتيا بالمامور به اه اقول بعد الكلام يحتمل فيه وجهان الاول انه يعد ممتثلا
واتيا بالمامور به في كل من الثانية والثالثة وهكذا او ليس ذلك لطلب الماهية او المرة انما يفيد الامتثال بالاضافة
اليها لكونها مفاد الامر لا الزايد لعدم تعلق الامر به فلا يتعلق به امتثال الثاني انه لو كان للمرة واتى بها وبما بعدها
لما صدق الامتثال لعدم الاتيان بالمامور به وهو المرة لاخذها في الامر فيكون ماخوذة في الامتثال فلم يكن
اتيانا بالمامور به اتم او يكون الاثم مع مخالفة الامر بناء على المنع عن الزايد كما تقدم يكون عاصيا مع ان العرف قاض
لعدم المخالفة والعصيان بالاتيان بالزايد فتامل وكيف فنقول على القول بالماهية متعلق الامتثال ومورده
اما ان يكون كل مرة مرة بمعنى تعدد الامتثالات بالنظر الى تعدد المرات او يكون متعلق الامتثال مجموع المرات
الثلاثة او الاربعة او نحوها بمعنى انه لما كان المطلوب هو الماهية من حيث هي هي مندرجة تحت المجموع من الثلاثة ونحوها
فيكون متعلق الامتثال الثلاثة او الاربعة فلا يكون هنا الا امتثال واحد وهو الامتثال المتعلق بالمرات المأتي
بها جميعا او يكون حصول البراءة بالمرة الاولى فقط بل لانها شرط وجود الماهية او يكون متعلق الامر ومورد
الامتثال هو بعض افراد الماهية على سبيل الوجوب التخييري بمعنى ان يكون المأتي به احد الافراد الواجب
المخير متحدا كان ام متعددا فان اتى مرة كان ممتثلا لانها احد الافراد الواجب المخير وان اتى مرتين فكذلك
لانها مجموعا احد افراده وكذا لو اتى ثلاث مرات يكون المجموع احد افراده لما عرفت من ان المامور به هو الماهية وكل فرد

من الماهية

من الماهية بما يندرج تحته الماهية لكونه من افرادها فيكون مامورا به فيكون واجبا وصدق الامتثال بكل منهما يقتضي التخيير
بينهما على سبيل الوجوب فاتضح ما ذكرنا وجوه اربعة على تقدير اعتبار الماهية ونقول اما الاول فلا يستقيم لانه لو تعددت الامتثالات
بالنظر الى المرات لاتصف كل مرة بالوجوب لان الامتثال لا يكون الا في الواجب فيلزم منه القول بالتكرار فان
قيل ان مفاد الامر هو طلب الشيء مع المنع من الترك فالمطلوب هنا هو الماهية المجردة المندرجة تحت الافراد ويكفي في ترك عدم
الاتيان بها في اول مرة لان المراد بالمنع عن الترك ان لا يترك الماهية المطلوبة ويكفي في صدقه الاتيان بها اول
مرة وبالجملة فالمراد ان الامر مركب من جزئين الطلب والمنع عن الترك فيزول الاخير في اول مرة ويبقى الاول متعلقا
بجميع افراد الماهية المجردة المطلوبة فيكون كل فرد مناطا للامتثال لتعلق الطلب الماخوذ في الامر به فمن هنا يتعدد
الامتثال بالنظر الى المراتب قلت لما كان متعلق الامر المركب من جزئين هو الماهية كان الجزءان معا متعلقين
بالماهية للتركيب وعدم التفكيك فاما ان يتعلق الجزءان بجميع افراد الماهية فيلزم منه التكرار او باول مرة للصدق
المشترك بين كل من الجزئين فيلزم منه المرة واسقاط الجزء الاخير باول مرة للصدق دون الاول مما لا وجه له لاشتراك
الصدق ودوران الامرين معا فهو مصداق الامر لان المنع عن الترك مميز للطلب عن الندب فان جاز الترك ناسب كان
مستحبا ويلزم منه الخروج عن المفروض والا كان واجبا مع انه لا وجه ايضا لارادة الوجوب على الاستحباب من لفظ الامر
وعدم التكرار
في استعمال واحد لما تقدم من عدم جواز الاستعمال في الحقيقة والمجاز في اطلاق واحد ولو مجازا او لكن على ما ذكرنا انفا
من تركب الامر من الجزئين وزوال المنع عن الترك باول مرة يكون استحباب الزايد لازما لبقاء طلب الماهية ورفع
المنع عن الترك او لا معنى لان يكون خصوص الاستحباب مراد من الامر ليرد استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز واما
الثاني فان كان مناط الامتثال جميع المرات اتصف الجميع بالوجوب كما تقدم في التعدد فيلزم التكرار فيلزم المحذور
والا فيلزم المرة حذو الحذو ولا يجدي اتحاد الامتثال شيئا واما الثالث فيرجع النزاع لفظيا اذ لا محصل له لاتفاق
الفريقين القايل بالمرة والماهية على اناطة الامتثال بالمرة غايته اختلاف في الوضع للماهية فيترتب
عليه الامتثال في الزايد او المرة فلا فايدة واما الرابع فبخلاف مدلول الامر عرفا واللغة المفهوم منه كك و
هو طلب الماهية وان اقتضته القاعدة فتدبر ثم ان المامور به في الواجب المخير انما هو الافراد خاصة كما
فصل وهذا هو المعنى بالواجب التخييري واما اذا كان المامور به الماهية دون الافراد بالخصوص فلا يكون من
الواجب المخير بل الواجب امر كلي يتاتى في ضمن الفرد وربما يرد على هذا الوجه بعدم جواز التخيير بين الزايد والناقص
لعدم جواز ترك الواجب في الزايد الا الى بدل والجواب عنه ان مرجع هذا الى التزام احدهما بالقصد كما هو الاصل
في الواجب المخير كالقصر والاتمام والتسبيح والقراءة في الاخيرتين ونحوها ولكن الحق انه ليس من الواجب المخير
فتدبر والله تعالى اعلم قوله ره اصل ذهب الشيخ ره اه اقول الكلام في المقام على نهج ما مر في المرة والتكرار و

(margin:) وانتفى الغرض عن الامر الا بامرها

يزيد عليه ما يتحقق هنا ان المستفاد من كلام بعض اهل اللغة دلالة الامر على الزمان الحاضر حيث انهم قسموا الافعال
الدالة على الزمان الى ثلث ماض ومستقبل وامر ودلالة الاولين على الزمان ظاهرة فكذا الثالث وح فلا محيص عن
القول بدلالة الامر على الفور لغة وفاقا للشيخ ره واقول اولا على التسليم ان ذلك راجع الى مسئلة تقديم اللغة على
العرف مع التعارض لان من المعلوم ان الامر في العرف لا يفيد الا طلب الماهية من غير دلالة على المرة والتكرار
والفور والتراخي فمن قدم العرف وهو الحق فهو في سعة ومن قدم اللغة قال بالفور ان صح وثانيا انا ان سلمنا
الدلالة على الزمان فلا نسلم الدلالة على الفور لجواز ان يكون متعلق الزمان هو الطلب بمعنى ان الامر يدل على الطلب
في الزمن الحاضر اي ان الطلب في الامر واقع في الحال لا ان المقصود وقوع المطلوب في الحال وبينهما فرق
وح فلا يكون في اللفظ والمامور به فور ولا تراخي ومع الاحتمال لا يمكن الحكم بالتعارض سيما والاصل الاتحاد
العرف واللغة الا ان يثبت التعارض ولم يثبت من ذلك تدبر وايضا فليس من وظيفة النحاة بيان المعنى
اللغوي وليس علم النحو معدا لذلك بل هو معد لبيان الاختلاف العارض للكلمة والكلام من حيث
الاعراب كما يعلم من تعريفهم له فيه وبالجملة فعلم اللغة بمعنى الاعم يشمل الصرف والنحو والمعاني والبيان و
ما ينقل فيها معاني الالفاظ كالقاموس والصحاح ونحوهما والكل منقول عن اهل اللغة الا ان لكل منها جهة
هو بجهة من تلك الجهة فالحجة في معاني الالفاظ هي اللغة بالمعنى الاخص وهو المذكور اخيرا وليس في كتب اللغة ما ذكر الا
ترى ان الكلام عند النحويين هو ما تركب من كلمتين بالاسناد والكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد وقد مر حواشي الكلام
المبطل للصلوة ان الكلمة الواحدة كلام لغة ومنهم الشهيد الثاني ره في الروضة البهية فلا تغفل وثالثا
قوله رحمه وقال السيد ره اه اقول لم ينقل هذا القول بوجوب التراخي وتعينه كالفور بل المنقول فيها اقوال الثلثة
الفور والماهية والاشتراك وذلك لان وجوب التراخي وتعينه لعدم لم يوجد في الشريعة اذ الواجب فيها اما
فوري او موسع لان زمان الفعل اما يساويه خاصة او يزيد عليه والثاني هو الموسع وكل منهما ينقسم الى موقت
وغيره والشيع المعهود في الموقت هو ما تعين زمان الفعل بداية ونهاية والفور على خلافه وان كان
المرجع في ابتدائه الى العرف بحيث لا يعد عرفا متراخيا الا انه جرى الاصطلاح لو شئت مقابلا للوقت مع
ان ابتداء الفور وانتهائه ليس بحقيقي كالزوال والغروب مثلا للصلوة وايضا فالاكثر على ان الفور في الانتهاء
كالموسع وانه يأتي به متى تمكن وان اثم بالتاخير وبانتفاء الكلام فيه واما ما يجب فيه التراخي بالاصل فليس حاصلا ظاهرا
وانما قيدنا بالاصل لاخراج المتيمم في اخر الوقت على القول به مطلقا او اذا كان العذر مرجو الزوال ونحو ذلك
لانه انما يكون بامر خارج وهو رجاء زوال العذر واما على الاطلاق فنقول انه موقت باخر الوقت ويكون فوريا
ح فيدخل في قسم الواجب الفوري في اخر وقت الصلوة ونحوه غيره مما يؤخر من الواجبات بل نقول ان مسئلة

تأخر

تأخر التيمم مع رجاء زوال العذر كما يحقق الموقت المضيق ووقته الى ان يبقى من الغروب مقدار زمان الفعل لا ازاد فعله
قبل ذلك يكون ناسيا او محرما ونقول ايضا وكذلك في كل واجب مؤخر ايضا ولكن القول بوجوب التراخي منقول في كتب
الاصول ونقله بعض شراح التهذيب وغيره واستدل في التهذيب انه للماهية باستعمال الامر في الفور والتراخي والاشتراك
والقطع على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك ومثل الشارح لتعيين الفور بقوله تعالى قم فول وجهك شطر المسجد الحرام
ولتعيين التراخي بقوله تعالى فاقتلوا المشركين واستدل ايضا بقبوله التقييد بكل منهما نحو اضرب الان واضرب غدا فعلم
ذلك ان القول بتعيين التراخي موجود والدليل الدال عليه بزعم قائله ما ذكر وان لم يعينه نقل هذا القول ولا دليل
عندنا ولعل القائل به من المخالف او لشذوذه ترك نقله قائل وعلى هذا فيدخل مسئلة تأخر التيمم ونحوه من الواجب المتراخي
وتوجيهه ان الطهارة وقت موسع وفي بعض الاحيان والافراد يجب فيه التراخي الى اخر الوقت فيكون افراد الوجوب التراخي
وتعينه مثل نحو الفور هذا او ثمرة القول بالاشتراك انه لا يتعين على الفور فلا يجب فورا حيث لا قرينة عليه وان لو كان لو اتى
به فورا يكون واجب ويقصد فيه الوجوب لان الواقع لا يخرج عن كون المامور به فوريا او موسعا وعلى التقديرين لو فعله فورا
بالوجوب لان في الموسع لو اتى به اول وقت الامكان يكون واجبا وبالجملة فاصل الوجوب ثابت والشك في فوريته
وسعته فنقول لا يجب عليه الفور للاصل واما الاتيان به متراخيا فيتوقف على ما يأتي من ان في الفور لو اخره عن وقت الامكان
هل يكون اثما ويجب عليه بعد ايضا كالموقت فلا يجب بعد اول وقت الامكان الا بدليل مستانف كالقضاء او غير ذلك
قال السيد والشهيد يلزمه تحريم الاتيان به متراخيا لجواز ان يكون في الواقع فوريا وهو لم يأت به في وقته ولا دليل على الاتيان
به في خارج الوقت فيكون الاتيان به في خارجه تشريعا محرما وعلى الاول فلا يجب وهو ظاهر قوله ره الاول ان الشهيد اه اقول
لم ينقل المصنف ره ما هو اساس هذا الدليل وهو ان المولى لو قال لعبده قم ثم قبل القيام قال له اضطجع ليفهم منه
رفع الامر الاول ونسخه وليس ذلك الا لكون الامر مفيدا للفور اذ لولاه لوجب العمل بمقتضى الامرين وهو ايقاع الامرين
في زمان ما ولا منافاة بين واجبين موسعين ولا بين موسع ومضيق فتعين ان يكون النسخ لكون الامرين
فوريين ولا يجتمعان في زمان واحد فوجب ان يكون الثاني ناسخا والجواب للمعارضة بمثله وهو ان السيد لو امر
بشراء اللحم ثم امره بشراء الحطب ثم بشراء الخبز لفهم منه وجوب شراء الجميع ولو كان للفور لكان ناسخا وليس فليس
وح فيجاب بان فهم رفع الامر الاول ان كان فلقرينة ولذا لم يفهم في الثاني اقول فحاصل هذا الدليل ان الواجب لا بد
وان يعتبر فيه وقتا معينا لا يجوز التاخير عنه لانه لو جاز التاخير مطلقا في جميع الاوقات يخرج الواجب عن وجوبه
لجواز تركه في جميع الاوقات كما هو المفروض فيلزم المحذور وحيث اعتبر الوقت الذي لا يجوز التاخير عنه فهو اما
اما الفور او التوقيت كالصلوة او اخر ازمنة الامكان والاخير غير معتبر لجهل به او لانه لا يعلم ذلك الا في حال الحيوة
ولو علم نادرا فلا يمكن الاتيان بالمامور به عادة فبقي الاولان والثاني غير معتبر ايضا لعدم افادة الامر له اتفاقا مع

الاتفاق علی عدمه فبقی الاول وهو المطلوب قوله رح لكنه في الامتثال اه اقول التمكن من الامتثال بمجرده غير مجد بل الفرض الذي
ذكرنا لان للخصم ان يقول ان الامتثال وان كان ممكنا الا انه غير متعين في شئ من الوقت وفاقا لجواز التاخير فلا بد وان يكون له
غاية ولا يكون الا اخر زمن الامكان وقد فرض الجهل به فلزم خروج الواجب عن كونه واجبا فان قلت يكفي في امتياز الواجب
عن المستحب ترتب العقاب علی قصد تركه دون المندوب قلت ان العقاب انما يترتب علی الترك لا علی قصده
وايضا فان فايدة الواجب في حكمة الشارع في ايجابه انما تتم بفعله وعدم تركه وهي لا تحصل مع جواز التراخي مطلقا فلا بد ان يتقيد جواز
التاخير بظن اخر اوقات الامكان لا الا اخره لجهل الواقع ومع فالظن غير مجهول له فان قيل يجوز الموت قبل حصول
الظن بالفجاءة ونحوها مع جواز عروض المانع ايضا قلت ذلك كالموت وعروض المانع في الوقت الموسع للموقت قبل
فعل المامور به كالصلوة فان المعتبر تحديد الوقت الذي لا يؤخر عنه وهو حاصل هنا كما في الموقت فتدبر قوله رح
الرابع اه اقول لا يخفی ان المستحبات اكثر من الواجبات بمراتب حتی ادعی المصنف رح رفع الوثوق عن الوجوب بكثرة استعمال
الشارع للامر في الندب والواجبات الموسعة اكثر من الفورية بمراتب وايجاب المسارعة في الجميع خلاف اتفاق الجميع واخراج الواجبات
الموسعة والمستحبات يوجب اخراج الاكثر وهو غير مرضي في التخصيص وح فتعين الحمل علی الندب والقول بان التخصيص اولی
من مجاز الندب مدفوع بان في التخصيص المعتبر معتبر لا مطلقا مع ان اللازم من التخصيص وجوب المسارعة في الواجبات الفورية
وهو مسلم ولا يفيد وجوب المسارعة في كل مامور به الا ان يتمسك بالاية لتعم الفوريات وما لم يثبت سعته وانما اليه يشكل
اقتضی خروج المستحبات والواجبات الموسعة التي تثبت سعتها لا مطلق الواجبات وهو متجه الا ان الظ انه قليل
الجدوی مع ما عرفت من تعين الحمل علی الندب لعدم التخصيص المعتبر هنا مضافا الی ان المسارعة كالاستباق مقولة
علی التشكيك ومن الامور المتفاوتة بالنسبة الی احاد المكلفين والا لزم اختلاف الواجب باختلاف المكلفين في
الشدة والضعف في المسارعة فان من يقوی علی المسارعة يكون الواجب بالنسبة اليه خصوص تلك ومن تضعف
بدرجة يكون مكلفا بخصوصها وهكذا فيختلف الواجب الواحد باختلاف المكلف وهو غير معقول وان جاز
الاختلاف بالضرورة والاضطرار كالصلوة قائما وقاعدا ومضطجعا ومستلقيا الا انها للضرورة ومع الاختيار
لا اختلاف فتامل وربما يق ان سبب المغفرة هو التوبة لا فعل المامور به الا علی تقدير الاحباط وليس بمرضي تدبر
قوله رح لما تقتضيه المادة اقول لان مفاد الصيغة وهو الوجوب يقتضي عدم جواز تاخير المامور به ومقتضی المادة اعني
المسارعة والاستباق جواز تاخيره وبينهما منافاة وللقائل ان يقول ان مفاد المادة صلاحية الاوقات اما
لا جواز التاخير ومفاد الصيغة عدم جواز التاخير وترتب العقاب عليه وذلك لا ينافي صلاحية الاوقات
لها مع التاخير وان اثم بمقتضی الصيغة كالحج ولعل نظر المصنف رح الی ثبوت المنافاة بينهما عرفا وليس ببعيد تدبر
ولولا قوله المصنف رح في حاشيته في وجه التامل لجاز الحمل علی ما ذكره ولكن قد رجح حمل سارعوا علی الندب مجاز

ويمكن

ويمكن ان يكون بمعنی بادروا وليس دليلا للفورية فتعارض المجازان ولعل الاول ارجح لاصالة عدم الفورية انتهی اقول الظ
ان بادروا مرادف في المادة فالمنافاة بين الصيغة والمادة علی تقدير الحمل عليه غير منتفية تامل قوله رح ثم انه
قياس اه بهذا العلة ليس في محله بعد اعتبار الالحاق بالاعم الاغلب فان ظاهره دعوی الاستقراء وهو معتبر حيث
يعتبر ظن المجتهد مطلقا فالاولی الجواب بان في قوله رح اذ اقلنا اه اعلم ان فايدة هذا البحث تتم في كل واجب فوري
هو ثابت في الشريعة بالاتفاق ولو من القائل بان الامر لا يفيد الوجوب او الفور علی الاطلاق فتخصيصها بما لو
قلنا ان الامر للفور غير متجه تدبر قوله رحمه الله لا كل فريق اه المنقول عن السيد رح في الذريعة وغيره نقل الخلاف في صحة
الفعل في الزمان المتراخي وظاهر عبارة الشيخ رح فيما مر ان المراد وجوب الفعل فورا والتعجيل العصيان بالتاخير لا لعدم الصحة
وكيف كان فالمسئلة لغوية كما صرح به العلامة رح والمرجع هو العرف والظ منه ان معنی الفور هو فعل المامور به
في كل وقت ولكن الاقرب فالاقرب فمع التاخير يعصي ويجب تجديد الاخری ان المولی لو امر عبده فورا ثم اخر فانه
يعاقب مع التاخير لا علی ترك المامور به لو اتی به متاخرا ولو كان ناسيا او تاركا لعذر لم يعاقب بل يقبل منه
المامور به حيث اتی به ولو كان الفور كالموقت لكان يرد ان لم يفعل فورا وايضا المامور اذا اخل بالفور عمدا او لعذر
لم يترك الفعل اصلا بل ياتي به في الزمان المتاخر ولو كان كالموقت لما كان ياتي به بعد فوات وقته ايضا فانا
نجد من انفسنا انا اذا امرنا فورا لم نرد به خصوص اول اوقات الامكان بل ولم يخطر ببالنا وقت معين قط بل لم
نرد الا فعل المامور به وكونه في اقرب الاوقات الا ان يخرج الوقت عن المراد بالقرينة وايضا فان المتبادر من
الفور لو قال افعل فورا ليس خصوص اول اوقات الامكان اذ لو كان حقيقة فيه كما يدعيه الخصم لكان يتبادر
مع ان المتبادر خلافه وايضا فان الفور والتعجيل مترادفان ومن المعلوم ان التعجيل بحسب المادة لا يقتضي
الاختصاص بل يقتضي التعميم في الازمنة لصدق التعجيل في كل وقت بالنسبة الی المتاخر عنه فهما لا يفيده
الامر اضافيا وان اختص مع ذلك ببعض الازمنة فبدليل خارج لا من مقتضی اللفظ وايضا فلو سئل انه
لو اخر الامر الفوري عن اول اوقات الامكان ثم اتی به في الوقت الثاني او الثالث هل لا يكون الفعل مطلوبا
للامر ام هو مطلوب ايضا فيحكم بالثاني جدا وايضا فربما يعاقب بانك اذا تركته في اول اوقات الامكان فلم ما
اتيت به فيما بعده فاخرج وايضا الاستقراء يكشف عن ذلك فان الاحكام الفورية كثيرة ولم يعهد فورية يفوت
بفوات اول اوقات الامكان بل في الغالب يعم جميع الاوقات كالحج وما شاكله من سجدة العزايم والصلوة
علی النبي صلی الله عليه وآله عند ذكره ورد السلام وازالة النجاسة عن المساجد والفرايض واداء الامانة الشرعية ونحوها فان
قلت من المعلوم عادة وعرفا ان الامر الواقع من المولی علی الفور لا يفيد التوسعة الی تمام العمر كما هو المدعی كما
يشهد به الحكم فورا وهو واضح قلت ان ذلك تخصيص عرف بالقرينة ولولاها لكان مفاد الفور والتعجيل
بالمعنی المذكور يستفاد من الامر وشموله لجميع الاوقات فتنبه قوله رح علی الاطلاق اه اي غير مقيد بالوقت
الاول من اوقات الامكان كما يدعيه الخصم بل يعم جملة الاوقات من غير تخصيص وبالجملة فالمقصود ان

الامر الفوري يدل على الزمان مطلقا لا على زمان مخصوص كما يدعي وليس المراد من الاطلاق انه لا يدل على زمان كما يفيده ظاهر
كلامه من افادة الامر طلب الماهية لخروجه على هذا عن موضع النزاع نبه قوله رحمه الله في مدرك آه المدرك هو
العرف لان الفورية من الموضوعات المرجع فيها الى العرف فلا يحكم العرف من الامر وحقيقته كذا الحكم في فوره الا في
المقتضي قوله رحمه الله والتحقيق آه لا يخفى ان هذا التحقيق ايضا يرجع الى الفرض والتقدير كالتحقيق المتقدم عن العلامة
ولا يرفع الاشكال الذي اورده عليه من انه صحيح الا انه قليل الجدوى لعدم ثبوت المدرك وتعينه فان
مع تعارض المدرك لا يجدي ايضا على ان ما جعله مدركا هنا قد رده سابقا في بحث ان الامر لا يفيد الفور فيجب الحكم الادلة
التي استدلوا بها عليه دليلا لا يكون مدركا للفور ايضا فخطاب المضايرة ايضا بمدرك ما هو الحق الذي يكون عمدة به
اعتداده بعد رد ما جعله مدركا هنا فيستحق جعل المدرك العرف كما فعله العلامة رحمه الله اولى لما عرفت قوله
ولا ريب آه القطع بفوات الموقت لفوات وقته غير سديد بعد قول جمع به واقتضاء الادلة مثل الاستصحاب
فان بدخول الوقت يجب الموقت فيستصحب وفوات الوقت لا ينافي كما ان نجاسة الماء المتغير تستصحب
وان زال التغير كماء القليل النجس بالمتمم كرا فان المحكوم به ثمة ليس الا المركب وزوال احد جزئيه لا
ينفي الاستصحاب فكذا في المقام فان فوات الوقت لا ينفي استصحاب الموقت ومثل قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم وبعد فوت الوقت نستطيع الفعل الموقت فيجب بالامر ومثل قوله الميسور
لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله والتقريب نحو ما ذكر حجة الاكثر على الفوات ان المامور به هو الفعل
في الوقت المعين فبفواته لا يكون مامورا به وهو الكل والجواب انا نقول بموجبه الا ان قيام الادلة الخاصة المتقدمة
على بقاء المامور به بعد فوات وقته ايضا دفع الاصل المذكور فنقول ح ان القضاء بفرض مستانف بمقتضى الاصل المذكور
ولكن الادلة المتقدمة بعمومها يقتضي وجوب القضاء بفوات الاداء فيصح من هذا الوجه القول بتبعية القضاء الاولى الا ان
يجاب عن تلك الادلة اما عن الاستصحاب فبانه يصح على التقدير المذكور ان لم يثبت شرطية الوقت للمشروط بنص الامر كما
في الصلوة فان مقتضى الشرطية انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ولو انتفى الشرط بدون المشروط لما كان الشرط شرطا
نعم ان ثبت التوقيت بدون الشرطية جاز الحكم بالاستصحاب كما في الماء للمتغير فان قلت قد صح اشتراط الكرية بعدم
انفعال الماء مع ان انتفاءها لا يوجب انتفائه كما لو كان للقليل مادة قلت فان الشرط ثمة احد الامرين على البدل لا مطلقا و
اما عن العمومات فبان مورد ما المتعدد الواجب والمكلف به ولتقريب بعض فحج يا فتى بالنباطة وضوء او قطع اليد او الرجل
محل الخلاف ليس من ذلك لان المامور به واحد وهو الموقت وان الشرط في الوقت الا انه ليس بمامور به بل المامور به
فعل الواجب في الوقت فالواجب هو الفعل المخصوص خاصة فتدبر وتامل والله العالم ورسوله وحججه قوله والاكثرون
الخ اقول انه لا نزاع في وجوب المقدمة مطلقا عقلا بمعنى انه لما تعلق الامر بشيء وجب الاتيان به قطعا وما توقف الاتيان
به على الاتيان بما يتوقف عليه وجب الاتيان لتحصيل الامتثال المامور به عقلا ونقلا ولان التخلص عن عقاب
ذي المقدمة اتيها واما النزاع في وجوبها شرعا بمعنى ان الامر بذي المقدمة هل هو امر بها ولو التزاما ام لا فيستفاد وجوبها

[Margin note: illegible]

من العقل خاصة والثمرة تظهر في مواضع الاول فيما لو نذر الاتيان بواجب شرعي فعلى القول بوجوبها شرعا يبرء ذمته بالاتيان
بها وعلى القول بالعدم العدم وعلى التفصيل التفصيل الثاني ترتب العقاب على تركها ايضا كترتبه على ترك ذي المقدمة
من قلنا بالوجوب الشرعي لان الواجب هو ما يكون على تركه العقاب واللازم منه ذلك ورد بان الوضوء واجب شرعا
وبترك الصلوة والوضوء لا يتعدد العقاب اتفاقا بل العقاب انما يكون على ترك الصلوة خاصة دون غيرها فالوان الواجب
بالغير يكون العقاب على ترك الغير وفرقوا بذلك بين الواجب الشرعي والشرطي كالوضوء للفريضة والوضوء للنافلة و
اجيب بان العقاب في ذلك ثابت بالسراية ويعبر عنه بالعقاب السرياني كاجزاء الصلوة وافعال الحج تعدد لكن
فان مع اتصاف الكل بالوجوب شرعا لا يتعدد العقاب بالاضافة الى كل جزء جزء او فعل كل بل يكون العقاب على ترك
الكل قطعا ولا نعني بلزوم العقاب على ترك الواجب الا لزومه في الجملة سواء كان على سبيل التعدد او الجملة كما نحن
فيه ونحن لم نلتزم الا بتعدد العقاب حتى يرد ذلك هذا ولو لا ترتب العقاب على ترك الواجب الشرعي مطلقا
مقدمة كان ام غيرها ولو في الجملة للزم خروج الواجب عن كونه واجبا لان ترتب العقاب ماخوذ في حده فلا واجب
لا يكون على تركه العقاب الثالث انه على تقدير وجوبها شرعا لو اتى بها على وجه محرم نقض من ذي المقدمة حيث الماهي فليلزم جواز
اجتماع الامر والنهي معا كما يأتي ان شاء الله تعالى واما ذي المقدمة فلا فسد مقدمته فلا فيه ان هذا يجري ان لو كانت المقدمة
عبادة كالوضوء بالماء المغصوب فان تعلق النهي بها يوجب فسادها بخلاف ما لو لم تكن عبادة فان اجتماع الامر والنهي لا يستحيل
فيه ولا يوجب فساده كغسل الثوب المامور به في قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه بالماء المغصوب للصلوة فيه
فان الغسل لكن يصح ويصح معه الصلوة وان اجتمع فيه الامر والنهي وكذلك القول في الواجبات التوصلية كانقاذ الغريق
واطفاء الحريق وهل ما عليه يتوقف المعاش والمعاد من الصناعات ولو تم هذا او تسلمنا فساد المقدمة على تقدير وجوبها
فقط ولم لا يوجب فساد ذي المقدمة مطلقا الا ان تكون المقدمة شرطا كالوضوء فان فساده يوجب فساد الصلوة بوجوب الشرطية
فتدبر وتامل جليا والله يعلم اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان الواجب قد يكون مطلقا بالنسبة الى مقدماته المقدورة وهو ما لا يتوقف
وجوبه على وجود مقدماته كلها بل يكون الامر متعلقا به على سبيل الاطلاق كالصلوة بالاضافة الى الوضوء وستر العورة
وطهارة الثوب والبدن وغيرها فان وجوبها لا يتوقف على وجود تلك المقدمات والشرائط ولا فرق في هذا الواجب المطلق
بين ان يكون واجبا لنفسه كالصلوة والصوم او لغيره كالوضوء للصلوة فانه مطلق بالاضافة الى تحصيل الماء وما يتوقف
عليه ومع ذلك فوجوبه للصلوة لا لنفسه او يكون واجبا لنفسه ولغيره ايضا فهو كالايمان فان وجوبه ثابت لنفسه ولغيره
ايضا وهو العبادات لان صحتها تتوقف عليه فيجب تحصيله ليتاتى صحة العبادات المامور بها وقد يكون مشروطا وهو
بخلاف الاول وهو ما يتوقف وجوبه على وجود مقدماته المقدورة كالحج فان وجوبه يتوقف على الاستطاعة وليس بواجب
تحصيلها مطلقا والزكوة فان وجوبها يتوقف على حصول النصاب فان حصل اجتمع ثم وجبت والا فلا وقد يكون مطلقا بالاضافة
الى بعض المقدمات ومشروطا بالاضافة الى البعض الاخر فيكون مطلقا ومشروطا باعتبار اختلاف المقدمات وتعدد الحيثيات
كالصلوة فان وجوبها مطلق بالنظر الى مقدماتها وشروطها كما تقدم ومشروط بالاضافة الى البلوغ والعقل والقدرة و
كذا الحال في جميع الواجبات المطلقة لاشتراط وجوبها بما ذكر اتفاقا والوقت والحج فانه مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق
بالنسبة الى قطع المسافة بعد الاستطاعة ولكن قد جرى الاصطلاح بعد الصلوة من الواجب المطلق وان كان مشروطا بالوقت لان

الكلام على ما عرفت انما هو فى المقدمات المقدورة والوقت والبلوغ والعقل ليس مما يتعلق بها قدرة المكلف فلذا لم يجعل من دونها
لان المشروط انما هو بالنسبة الى مقدماته المقدورة كتحصيل المال للحج والنصاب للزكوة فانه مقدور وان لم يجب ابتداء واعلم
ان اطلاق الواجب على المشروط مجاز باعتبار ما يؤول اليه لان وجوبه يتوقف على وجود المقدمة فلا يجب قبلها ومن هنا
يعلم ان محل الخلاف فى مقدمة الواجب انما هو فى المقدمة المقدورة للواجب المطلق لان فى الواجب المشروط لا يجب ذى المقدمة
الا بعد وجود المقدمة ح فلم يتعلق الامر بذى المقدمة حتى يق ان الامر به هل هو امر بالمقدمة ام لا فتنبه ثم ان مقدمات الواجب
المطلق تسمى مقدمات وجودية لان لها دخل فى وجوده لا فى وجوبه كما عرفت من عدم توقف وجوبه عليها كالمشروط ومقدمات
الواجب المطلق المشروط تسمى مقدمات وجوبية لان لها دخل فى وجوبه اذ الفرق بين مقدمة الواجب المطلق والمشروط
ان الثانى لا يجب تحصيل شروطها او مقدماتها اتفاقا بخلاف الاول كما عرفت واعلم ان الشارع اذا اطلق الوجوب ولم يقيده
بشئ فالظ والمتبادر منه هو الوجوب المطلق فيكون حقيقة فيه الا ان يثبت تقييده من خارج بل العقل او
النقل كالاستطاعة فى الحج واما اذا شك فى الاطلاق والتقييد من جهة تعارض الادلة ونحوها فوجهان من اصالة عدم التقييد
فيكون مطلقا ومن اصالة البراءة وعدم التكليف الا بعد تحقق الشرط والمقدمة فيكون مشروطا ولعله الاقوى لانه بعد
التعارض والتساقط يبقى اثبات التكليف موقوفا على وروده والنقل به وهذا فيما لم يرد النقل مطلقا واما معه فيعمل
بظاهر اللفظ وهو الاطلاق مع عدم ثبوت الشرط والاصل ايضا عدمه فتنبه قوله ره مطلقا اقول التقييد بالاطلاق
لاخراج الواجب المشروط مستغنى عنه اذ الكلام بعد الوجوب لا قبله الا ان يكون للايضاح او التعميم فى افراد المقدمة
اى سواء كان سببا كالاكل لسد الرمق او شرطا عقليا كقطع المسافة فى الحج او عاديا كغسل جزء من الرأس مثلا
لتحقق غسل الوجه ونحوه كذا مثل ره وح فيدخل الواجب المشروط بعد حصول شرطه كوجوب الحج بعد حصول الاستطاعة
فيتعلق به الخلاف فى ان المراد به هل هو قطع المسافة او شراء الزاد والراحلة على تقدير وجود الثمن الموجب للاستطاعة
ام لا قوله ره مع كونه مقدورا اقول هذا القيد لاخراج المقدمة الغير المقدورة ايضا مستغنى عنه ايضا لان
تعلق الامر والوجوب لا يكون الا بعد القدرة على الشئ اتفاقا ولما قيل من ان الواجب بالاضافة الى المقدمة الغير المقدورة
يصير مشروطا ولا يتعلق به النزاع والخلاف فى كره ره وكلامه آه اقول عدم المطابقة يتضح من الواجب اما يعلم اطلاقه
او تقييده من خارج كالصلوة والحج والزكوة او لا يعلم احدهما والخلاف فيما يعلم اطلاقه واما ما لا يعلم احدهما من خارج
اتم فبعض العامة يحمله على الاطلاق لانه الاصل وعليه عمل الكل والسيد يتوقف فيه كما فى المشترك لوروده فيهما فى
الشريعة فلا يتعين احدهما الا بدليل وهذا نظير قوله بالاشتراك فى الامر بين الوجوب والندب لاستعماله فى كل منهما
لغة وعرفا وشرعا وبين المرة والتكرار للاستعمال فيهما ايضا وبين الفور والتراخى لذلك ايضا فقال بمثل ذلك
فى الاطلاق والتقييد لاستعماله فيهما ايضا هذا فى غير السبب واما فيه فيحمل على الاطلاق جدا لعدم تعقل احتمال
الشرطية فيه حيث ان وجود المسبب يتوقف على وجود السبب لا محالة الا ان يمنع مانع كرطوبة النار للاحراق وان
حصل التخلف لابراهيم ع فان وجود العلة التامة يتوقف عليه وجود المعلول ومع وجود المسبب يخرج السبب عن قدرة
المكلف فلا يصح ان يوجب المسبب بشرط وجود السبب لانه يؤدى الى وجوب ايجاد المسبب بشرط وجود السبب وهذا
غير معقول صدوره من الحكيم وهذا بخلاف المقدمات الشرطية الشرعية والعقلية والعادية لان وجود ذى المقدمة فيها

لاستلزم

[illegible]

لاستلزام وجوده فيجوز ايجاب ذى المقدمة مشروطا بوجود المقدمة فيجوز ان لا يكلفنا بالصلوة بشرط ان يكلفنا قد كلفنا بالطهارة
قوله ره والصحيح آه اقول قوله هذا اولا وقوله اخرا وحاصله لو وجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب بخلاف
مقدمات الافعال [illegible] وهم التفصيل الا ان قوله والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو نفسه وهو
الصلوة وما يجرى مجراها بالنسبة الى الوضوء ونحوه ظاهر كالصريح فى ان القسم الاخر يجب فيه مقدمات الفعل يجعل قسم الامر
بذى المقدمة لانه جعله مقابلا للاول وهو ما لا يكون الامر بذى المقدمة امرا فيه بالمقدمة الا انه لا يمكن بل يكون مشروطا
ومقتضى المقابلة ان يكون امرا بذى المقدمة والثانى امرا بالمقدمة والا لما كان للمقابلة معنى والانقسام بقسمين وجها
الا ان المتوهم لعله جعل وجه المقابلة هو انقسام اصل الواجب الى المطلق والمشروط وان يثبت الاطلاق والشرطية
من خارج كما فى قوله تع واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان كلا منهما امر وارد على الاطلاق مع ثبوت اطلاق الاول وشرطية
الثانى من خارج بالنص والاجماع فحيث ورد امر مطلق جاز فيه الامران فلا يحكم بوجوب مقدمة بمجرد الامر بذى المقدمة
بل لا بد من ثبوت الاطلاق حتى يحكم بالوجوب والا لاحتمل الشرطية لا يحكم بالوجوب وقوله يجب ان يبقى من جهة الامر
ان امر به كالصريح ايضا فى ان الامر بمجرده لا يفيد ذلك وان كان لو اقترن بما يوجب اطلاقه لقلنا بوجوب مقدمته والتعميم
قوله فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكلفنا قد كلفنا الطهارة كما فى الزكوة والحج كالصريح بل صريح فى ان
المانع من القول بايجاب المقدمة احتمال الشرطية وانه لولا احتماله لحكم السيد وان الفارق بين الشرط وبين احتمال
الشرطية فى الاول دون الثانى فلذا يحكم بوجوب المقدمة فيه على قول مطلق دون الاول بل يتوقف فيه الا ان يظهر
الاطلاق وعدم الشرطية من خارج فيحكم بالوجوب ح فظهر ان السيد انما يمنع من القول بوجوب المقدمة لاحتمال شرطيتها فى
المقدمة لا لعدم الدلالة اللفظية فى غير السبب ولكن توهم انما توهم الشارح من كلامه فلذا احتاج الشارح الى الوجوب
مع ان كلامه صريح فى القول بالوجوب بعد ان ثبت اطلاق وجوب ذى المقدمة [illegible] من القائل الى الوجوب كما
عرفت من ان الخلاف انما هو فى مقدمات الواجب المطلق لا المشروط للاتفاق على عدم وجوبه الا بعد وجود المقدمة
ثم خلاف السيد مع القائل بالوجوب انما هو فى الموضوع وهو ان الامر المجرد هل يفيد الاطلاق فتجب مقدمته ام
لا فلا تجب مقدمته والسيد يختار الثانى لا الاصل العام الذى هو عليه فى كل مقام وهو ان مع الاشتراك الاستعمال
يتوقف الا ان يثبت المرام ليتوجه الايراد على القوم بانه [illegible] الواجب على قسمين وثبت وجود واجب مطلق
وواجب مشروط اتفاقا فلا معنى لجعله اقساما واحدا والاطلاق وجوب المقدمة فاصدره [illegible] ان من حمل المراد
كما ذكرنا اول ما قاله اولا بان المراد ان المقدمة ان كانت سببا فلانه وان لم يقل من الامر بالمسبب فيحكم
بوجوبها جدا وان كانت غيره فلا يقل من الامر بذى المقدمة الامر بها فلا يحكم بوجوبها لجواز ان يكون الواجب بالنسبة
اليها مشروطا ومقيدا [illegible] حيث كونها شرط الوجود لا الوجوب حتى يحكم من الامر بذى المقدمة الامر بها
واول ما قاله ثانيا بان المراد بيان الفرق بين السبب وغيره بان الواجب بالنسبة اليه اما مطلق او مشروط والاول
هو الظ والثانى يلزم منه [illegible] لان يراه انه ان وجد السبب وجب المسبب وهو كما ترى يلزم منه ذلك كما ذكره
او لان اللازم من وجود السبب وجود المسبب لان العلة التامة [illegible] يستلزم وجود المعلول لا محالة ومع وجود السبب يخرج
المسبب عن القدرة فكيف يتصف بالوجوب لانه لا يتعلق الا بالافعال الاختيارية ولاستحالة التكليف بالفعل
بشرط اتفاق الفعل لانه لما عرفت عدم تخلف المسبب عن السبب يكون مفاد التكليف بايجاد المسبب
بشرط ايجاد السبب قضية التلازم لان معنى ايجاد السبب ايجاد المسبب فالتكليف بايجاد المسبب ان وجد
السبب تكليف بايجاد المسبب ان وجد السبب وهو ظاهر هذا قيل ويمكن حمل كلام السيد ودفع [illegible] كلامه

بان المقدمة ان كانت سببا فالامر بالمسبب فى الحقيقة عين الامر بالسبب لانه المقدور للمكلف لا المسبب فلا يتعلق به الامر
وان كان غيره فالامر بذى المقدمة يستلزم الامر بها ولا يكون عينه فى الحقيقة كما فى السبب وهو كما ترى بيانه فى قوله فانه يجوز
ان نكلف فى الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة وتقسيم الامر الى قسمين مطلق ومشروط وقوله او تفصيل فى تجرد
انه امر به قوله رحمه الله وهذا كما ترى اه اى التفصيل المذكور كلامه كما ترى ينادى بالمغايرة للمعنى الموروف وهو التفصيل
بوجوب السبب دون غيره وان علم اطلاق ذى المقدمة فتدبر وتبصر والله الحاكم قوله رحمه الله محل تامل اقول وجهه ما تقدم من
الاصل فى اوامر الشرع الاطلاق الا ان يثبت التقييد قوله رحمه الله فى المعروف اى المعروف بين الاصوليين وهو ان ايجاب
الشى يقتضى ايجاب ما لا يتم الا به مطلقا وان كان شرطا ويعضده قوله واما غير السبب اه اذ يظهر منه ان محل البحث اعم
وفى قوله فلنعد ايضا ايماء الى تعميم المبحث المتناول للسبب وغيره واما حمل المعنى المعروف على التفصيل كما قاله جدى رحمه الله
فبعيد لانه غير معروف بل هو نادر ولا يلايمه قوله فلنعد وقوله واما غير السبب فتدبر قوله رحمه الله اى فى المعنى المعروف و
ايضا فى التعميم قوله رحمه الله ان القدر فيه اقول هذا مطرد فى الشرط ايضا حذو النعل بالنعل وفيه ففيه مثل الاتحاد المقتضى مع
انه باين عينه خلافه وايضا فيقتضى هذا ان يكون الامر بالماهية امرا بافرادها لعدم انفكاك احدهما عن الاخر واستلزام
وجود كل منهما للاخر كاستلزام عدم كل منهما لعدم الاخر كما فى السبب والمسبب مع انه قد مر من المصنف ره فى بحث تقرير
الفور والتراخى والمرة والتكرار من ان المامور به انما هو طلب ايجاد الماهية من حيث هى من غير اشعار للامر بها وهذا اينا قض
لان مقتضى قوله هنا ان يكون الامر بالماهية امرا بالفور والتراخى او المرة والتكرار لان وجود الماهية يستلزم وجود
احد الاربعة لا محالة وبالعكس فتدبر قوله ره وبهذا القدر كاف له اقول هذا هو الحق الحقيق الذى بالاتباع يليق و
تحقيقه ان المناط فى التكليف والمعتبر فيه هو قدرة المكلف على الاتيان به باى وجه اتفق فمتى حصل القدرة
منه جاز التكليف وعليه فيجوز التكليف بالمسبب خاصة من حيث انه مقدور عليه بسبب القدرة على سببه
فالقدرة المعتبرة حاصلة هنا ومن هنا ذهب المحققون فى بحث ان الامر هل يفيد الفور او التراخى والمرة او التكرار الى الاعلام
الافادة لها محتجين بانه موضوع لمجرد طلب الماهية من حيث هى من غير اعتبار الخصوصية والمختار وافقهم على ذلك
مع ان من المعلوم ان الماهية لا وجود لها فى الخارج فكيف يتعلق بها التكليف مع ان التكليف بها ثابت من حيث
جواز الاتيان بها فى ضمن الافراد لان وجودها بوجود الافراد فيوتى بالافراد من باب المقدمة بهذا الا ان المصنف ره
خالف بهذا الاصل المسلم فى بحث ان المفرد المحلى باللام هل يفيد العموم ام لا كما يأتى ان شاء الله تعالى فقال بعدم العموم و
ذلك لان الالف واللام ح كان للجنس والطبيعة الا انه لعدم الوجود لها فى الخارج لا يتعلق بها الحكم الشرعى لانه
لا يتعلق الا بالمقدور والمفروض ان غير الموجود غير مقدور عليه مع ان المقتضى لجواز التكليف هنا وفى تحقيق
المتقدمين مقتضى لجواز التكليف وتعلق الحكم بها بلا فرق لان القدرة على الاتيان بالماهية حاصلة بتوسط
الافراد وكذا فى الامر والمسبب والفرق غير معلوم قوله رحمه الله نادر اقول وجهه التحقق فى الغالب رفع الحكم معلقا بالاسباب
كالامر بالوضوء وهو سبب للاستباحة الصلوة الشرعية مسبب ولم يقع بها الامر ونحو ذلك القول فى ازالة
النجاسة وساتر العورة وغير ذلك فما هو كثير قوله رحمه الله بواحد من الثلث اقول هذا المعنى ثابت فى السبب
فانه ليس لصيغة الامر بالمسبب دلالة على ايجاب السبب بواحد من الثلث فالمقتضى والمانع متحد ان فى

الجميع

الجميع فان اللزوم العقلى ثابت فى الكل لعدم ولا انه الامر لك فالفرق غير ظاهر الوجه ومن هنا حكم كثير بعدم وجوب المقدمة مطلقا فتدبر
والله يعلم قوله رحمه الله ولا يمتنع اه اقول رد على بان صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة لا ينافى ظهور وجوبها لولاه لمكان القرائن
الصارفة عن المعانى الحقيقية والعام المخصص بمنفصل فان مع عدم المخصص ظاهر فى الجميع وان كان ورود المخصص واقعا لظهوره
وكان كالتصريح بعدم الحكم بالكل فتدبر ولا يذهب عليك ان قوله هنا ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب يناقض
بظاهره قوله فيما يأتى من الجواز الترك عقلى لا شرعى لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم فتنبه وتدبر قوله رحمه الله او خروج
الواجب عن كونه واجبا مطلقا اقول ان لوازم يكن ذو المقدمة واجبا حين انتفاء المقدمة لكان ذو المقدمة واجبا مشروطا
بمعنى انه يكون واجبا حين حصول المقدمة فلا يجب عند فقدها فيخرج وجوب ذى المقدمة عن كونه واجبا مطلقا قوله رحمه الله فان العقلاء
لا يرتابون اه اقول بيانه ان المولى لو امر العبد بالكون بنه وهو قادر على تحصيل فترك لها مع اعتذاره بعدم ايجاب تحصيله فان العقلاء و
يذمونه على ترك التحصيل وهو وليس على وجوبه ويمكن الجواب ان الذم يفيد الوجوب العقلى والخلاف فيه وبالجملة فما ثبت وجوبه عقلا
دو فاق جاز ذم العقلاء عليه والذم لا يتعلق بمخالفة امر المولى بالمقدمة جدا ولانه الكلام فى خالفت امر المولى بتحصيل المقدمة بل
يذم على ترك المقدمة لا داته على ترك ذى المقدمة الواجب فيكون الذم فى الحقيقة متوجها على ترك ذى المقدمة خاصة للقدرة
عليه بايجاد المقدمة المقدورة فراجع العرف وتخيلا تم فى المقام تفتح لك المرام تدبر والله العالم والرحمن رحمه الله فى القطع اه اقول
اى تخلف زوال شبح الترديد وهو بقاء الواجب على وجوبه عند انتفاء المقدمة فلم يلزم منه التكليف بما لا يطاق قلنا ان ذلك
اذا يكن المقدورة ومحل البحث المقدورة وترك المكلف لها بالاختيار لا يخرجها عن تعلق القدرة بها لانها وان امتنع الاتيان
بها فى حين الترك لانتفاء الارادة التى هى احد جزئى العلة التامة لصدور الفعل الا انها لامكانها بالذات بسبب القدرة وامكان
الارادتين اللتين هما مع علة تامة لصدور الفعل مقدورة كيف ولو لزم التكليف بما لا يطاق عند انتفاء الارادة لما وجد عاص جدا
لان كل عاص لا ارادة له بالطاعة ومع عدم الارادة لا تكليف لعدم الطاقة فلا عصيان لعدم التكليف المؤدى اليه وهو كما
ترى ومن هنا صح ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار فان مع وجود القدرة والارادة يجب صدور الفعل لحصول العلة التامة
له فلا يتخلف المعلول عنها وبدون القدرة والارادة يمكن تحقيقه يمتنع الصدور لعدم حصول العلة وعدم تحققها والمعلول
يدور مدار العلة وجودا وعدما فتدبر قوله رحمه الله غير معقول اقول قيل فى بيانه وجوه الاول وهو الاظهر ان تاثير ايجاب المقدمة
فى القدرة على ذى المقدمة غير معقول لان الايجاب من فعل الشارع والقدرة من صفات المكلف فلا يكون للاول تاثير فى
الثانى وهو واضح فلا يلزم من انتفاء ايجاب المقدمة التكليف بما لا يطاق وان لزم من انتفاء نفس المقدمة ذلك لكن
انه ليس محل البحث الثانى ان ايجاب المقدمة يتوقف على وجوب ذى المقدمة ووجوب ذى المقدمة يتوقف على القدرة عليه فلو توقف
القدرة على ذى المقدمة على ايجاب المقدمة لزم الدور وهو باطل فلا يلزم من نفى الايجاب نفى القدرة الثالث ان يكون المراد التعريض
بان لو اوقع المفهم فى ايجاب المقدمة وهو انه يلزم على تقدير الايجاب ايضا ما يلزم على عدمه فلا يجدى القول بالايجاب فرارا عن لزوم ما ذكر
بيانه ان اللازم مركون المستدل وهو ان اللازم من عدم ايجابها هو التكليف بما لا يطاق فلا بد من القول بالوجوب فايجاب بانه
لازم ايضا على تقدير وجوبها لو انتفت المقدمة بسبب عدم الاتيان بها لانه ح لا يكون ذو المقدمة مقدورا فيكون التكليف به
ح ايضا تكليفا بما لا يطاق ان قلنا ببقاء الوجوب والا خرج الواجب عن اطلاقه فلا يفيد الايجاب والقول به شيئا فى دفع تلك
وبالجملة فوجوب المقدمة او عدم وجوبها لا يدفع لزوم التكليف بما لا يطاق عند عدم الاتيان للمكلف بالمقدمة فتدبر قوله رحمه الله
والحكم بجوازه ان هذا جواب عما يمكن ان يرد وهو ان يقال انه يمتنع على الحكيم ان يوجب علينا ذى المقدمة ويجوز ترك المقدمة اذ لما كان
حاصل الجواب جواز ترك المقدمة وكان يوهم الجواز الشرعى وكان ينكر ذلك بان الامر الشرعى لا بد من ان يتعلق به خطاب شرعى وهو
لم يتحقق فكيف يتحقق جوازه كما توهم البوالحسين من ان الترك يكون شرعيا وخطاب الشارع بجواز ترك المقدمة مع الامر
بذى المقدمة ركيك وقبيح اجاب بان الحكم بذلك عقلى فلا يلزم منه القبيح لانه لازم حكم العقل لا الشرع بيانه ان العقل
انما يجوز ترك المقدمة من حيث هى بمعزل انها لم يوجبها الشارع ولم يكن امرا بها عند الامر بذى المقدمة فلم يتعلق بها خطاب منه

الحكم

احتمالا يكون تاركها غير اثم ولا معاقب من حيث الترك لها وان عوقب بانما ترك ذي المقدمة اللازم من تركها وجاز تركها من حيث
ان الشارع اوجب ذي المقدمة خاصة دونها فمعنى عدم ترتب الثواب والعقاب عليها كما مر وجا الثمرة لعدم الوجوب من
الناذر للاتيان بالواجب الشرعي لا يبر بالاتيان بها ونظيره ان المولى لو واعد عبده باعطائه درهما لكل امر يمتثله فيه فامره بالكون
على السطح او شراء اللحم فانه لا يستحق الوفاء عند العقلاء وذلك بازاء اتيانه مقدمة او مقدمات فهذا بين العقل جواز تركه
هذا خلاف الخطاب من الشارع فانه عبث فلا يقع من الحكيم والقائل ان يقول لا عبث بعد ترتب فائدة عدم لزوم العقاب ونوبة
جواز تركها للمقدمة سيما وقع حكم العقل والنقل المتواتر بعدم اهمال الشارع حكم شيء ولو ارش الخدش فتدبر فان قلت الاتفاق
واقع على وجوب المقدمة عقلا وقد مر ان العقل يوجبها لوجوب ذي المقدمة لعدم حصوله بدونها وان الامتثال الواجب عقلا لا يتأتى
الا بها فاوجه الحكم بجواز الترك عقلا قلت ان العقل انما يجوز تركها من حيث هي ومع ملاحظة عدم تعلق الخطاب والامر بها من انشاء
كما مر وان اوجبها من حيث التوقف الامتثال والتخلص من العقاب عليها لما ذكر فلا تنافي قوله ره واطلاق القول فيه ان
يوهم الجواز الشرعي فينكر على المتوهم بعدم ارادة او يكون المراد ان اطلاق جواز الترك
الجواز الشرعي فينكر كما انكر ابو الحسين بناء على ان الامر الشرعي لابد ان يتعلق به خطاب شرعي وهو لم يتحقق فكيف يتحقق
والحكم بخطاب الشرع بجواز ترك المقدمة مع الامر بذي المقدمة ركيك تدبره قوله ره وانه يظهر بالتأمل
اول ما بين ان الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي وكان هذا الجواب محل المنع من اولي الالباب للتلازم الثابت بين العقل
والشرع في الحكم كما هو مقرر في اول الكتاب اجاب بان التخلف هنا يظهر بالتأمل ولو اراد بذلك ان تجويز العقل الترك مما لا
قبح فيه لانه لا يبعد عن الادراك بوجه بخلاف خطاب الشارع فانه قبيح لما ذكر فيعلم من ذلك ان التجويز العقلي يلازم التجويز
الشرعي من ان الشارع جوز الترك من حيث هو وان لم يخرج عليه الخطاب لقبحه فحاصل ذلك ان التخلف انما حصل بعدم الخطاب وذلك
ليس تخلفا حقيقيا بل التخلف حقيقة انما يحصل ان لو كان الشارع لا يجوز تركها على خلاف العقل ليلزم منه وجوب المقدمة وذلك
كما عرفت وانما عدم الخطاب فليس مما يستلزم عدم تجويز الترك لان الخطاب بتجويز الترك لوجود القبح في الخطاب خاصة لا يستلزم
القبح في تجويز الترك بمعناه بدون الخطاب لعدم المانع [illegible] ووجه الى الامر بان مقدمة الفعل لازمة له وحكم الشارع كذا
ترك اللازم ذلك [illegible] وجوبه شرعا بخلاف حكم العقل بجواز الترك ملزومه وانه لا ينافي وجوب
شرعا فليتأمل فانه من دقائق الفن [illegible] ثم قيل انه حكم بجواز الترك وانما لا ينافي ايجاب ذي المقدمة لتجويز فعل تيقنه فيلزم المكلف
عقلا للاتيان به للامتثال الواجب وان المنافي له انما هو ايجاب الترك نعم تجويز الترك وانما ينافي ايجاب ذي المقدمة ما يقبح العقلاء
جدا كما لا يخفى ومن هنا قال المصنف ره ان الخطاب به عبث فلا يصدر عن الحكيم وكذلك الحكم العقلي كما قررناه فتنبيها بهذا او لا ينبغي حكمه
ان المقرر عند العدلية والمدلول عليه بالادلة العقلية قطعية انه لا من شيء الا وله جهة حسن او قبح اوليهما او لاذلك وان لم يدرك
العقول القاصرة وبعضها الثالث بالمباح ومع الاولين بالاحكام الاربعة الباقية لان الجهة المدركة اما ان يكون [illegible] النقيض ام لا
دون الاول الواجب والمندوب وفي الثاني الحرام والمكروه وح فلا [illegible] ذلك بدلالة العقل الصحيح موافقة حكم الشارع له اذ مخالفة
الحكم المعقول على النهج المذكور قبيح وهو ممتنع عليه كما نبه عليه الوالد الماجد في التعليقة ما ذكره بعد قول المصنف ره فان الخطاب
اذ قد ثبت انه عند الشيعة ان الشارع حكم في جميع الامور بحكمه ولم يدع شيئا بغير حكم منه فيه والاخبار بهم متواترة بعد فيه بتبيان كل شيء
وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الآية فيعلم هذا ان حكم الشارع بحكم في هذه المقدمة متحقق اما ان يحكم بعدم جواز تركها فتثبت مطلوب المستدل او
حكم بجواز تركها فيلزم صدور العبث منه تعالى مع ان الشارع لا يخفى عليه شيء ولا يصدر عنه عبث فلا ريب فيثبت قول الاكثر ولا يجوز الحكم
ان يقول بجواز الترك لنفسها [illegible] نفسه وان لم يجز تركها لاجل تحقق ذي المقدمة لا انا نقول ليس مراده الا الوجوب الغير الاصلي
النفسي فالايجاب ذي المقدمة [illegible] ايجاب المقدمة ومن تحقق ذي المقدمة كالوضوء والغسل والتيمم للاخرة قلت وخاف ولقد اجاد بما
افاد وقال عند قوله وجواز اداء ما ادى فيه ان العقل اذا علم ان الشارع [illegible] ذي المقدمة وعلم ان الحكم مطابق لحكم العقل فعلم منه
ذي المقدمة يقبح تركها ايضا وان تحقق فرع تحقق ذي المقدمة وتركها مما يتحقق القبح عقلا [illegible] عاقل منع ذلك كيف ويجوز تركها
مع ان تجويز تركها عبث لا يصدر عن الحكيم والبناء على ان العقل ان لم يعلم ايجاب الشرع بحكم ما يجوز لعدم علمه بما فعل الشارع
ثم لان حاله حال تجويز ترك الفرائض من الصلوة والصوم [illegible] فتأمل جدا او تمام التحقيق يظهر مما سيجيء في بحث عدم

جواز اجتماع الامر والنهي فلا خلاف فيه [illegible] فتدبر وانه يعلم فوائد الامر بالشيء على وجه الايجاب هل هو الخلاف في ان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن الضد العام اعني الترك وانما قلنا انه ضد عام بناء على ما مقابلته للضد الخاص اعني ما لا يجتمع مع المامور به في زمان واحد فيكون
اركانه معنوا انعقاد المامور به او على اخذه في الامر حيث ما وجد وكيف كان فلا نزاع فيه وذكر لانه ماخوذ في الامر اذ مفاده الطلب
مع المنع من الترك ولولاه لما افاد الوجوب ولما لزم على تركه العقاب وهو خلاف الاجماع والخلاف انما هو في عدم الاقتضاء في الواجبين
الموسعين وفي الواجب الموسع حيث يكون ضده غير الواجب لعدم اداء الضد على هذا الى تفويت المطلق والمامور به فلا تلزمه
النهي واما المضيقين فان كان احدهما الصلوة فلا خلاف فيه لانه لا يزاحمه واجب اهم منها الا مثل انقاذ المؤمن او نفسه
عن القتل والهلكة ونحوه حيث لا يتخير اتم ولو على اخر وقت كصلوة المطاردة واما غير الصلوة فالمرجع فيه الى الترجيح
ان وجد مثل معارضة وجوب ازالة النجاسة عن المسجد لايفاء الدين حيث ضيق عليه الديان فان الظاهر ترجيح الايفاء
اذ الظاهر لاجتماع حق الله تعالى والناس فيه دون الاول مع تقدم حق الناس واشديته بالاضافة الى حقه سبحانه كما يعلم
الاستقراء ومظانه المطولات لهذا البحث وان لم يوجد ترجيح فالتخيير وانما الخلاف في الضد الخاص اعني ما لا يجتمع فعله مع
فعل المامور به المضيق في زمان واحد سواء كان الضد واجبا موسعا كالاشتغال بالصلوة في السعة مع تضييق الدين — بيان
او العلم بنجاسة المسجد وقدرته على الازالة ونحو ذلك او غير واجب اصلا كالاشتغال بفعل مباح في الصورتين
وربما عبر عنه بالضد او الخاص بالضد العام البعض من حيث ان الترك منهي عنه اجماعا كما تقدم وهو كلي لا وجود له في
الخارج وانما وجوده بوجود افراده وح فافراد هذا الترك الكلي هي الاضداد الخاصة لان الترك انما يتحقق
في ضمنها وفيه ان الترك انما يتحقق بعدم ارادة فعل المامور به لان القدرة والارادة علة تامة لصدور
الفعل فيجب الصدور عندهما ويمتنع عند عدمهما او احدهما لعدم تخلف المعلول عن العلة وح فلما لم يوجد الارادة لزم ترك
المامور به لا محالة لما عرفت من استحالة التخلف فكان النهي متعلقا بالترك بمعنى عدم الارادة وهو لا يحصل بفعل الضد
حينئذ لا يكون فرد من الكلي فلا مدخل للضد فيه وان اجتمعا في الوجود الخارجي وجاز بناء على عدم بقاء الاكوان او احتياج الممكن
الى المؤثر كما بينه عليه المعتبر وكيف كان فعدم الاقتضاء وعدمه والتفصيل وجرى اوسطها لعدم الالتفات باعتبار الثلث
وهو ظ كما يذكر ولا يحضر [illegible] وهو ما يدل عليه بدلالة الالتزام [illegible] غاية ما يتمسك فيها ما ذكره المعتبر من توقف فعل المامور به على ترك الضد
وهو ممنوع بما قررناه قبيلا وما استفاده من نقل وجوب المقدمة مطلقا ولعدم اطال المعتبر في هذا المقال واجاد بما افاد ما لم
يسبقه احد من الاوائل وفيه الكفاية ان شاء الله تعالى بقي الكلام في ان الامر بالشيء هل يستلزم عدم الامر بضده والا لزم الجمع
بين تكليفين متنافيين في حالة واحدة وهو ظ الاشتباه وهو حيث انتفى الامر بالملازمة انتفت الصحة لانها عبارة عن موافقة
الامر كما بين في محله فيفسد الضد حيث يكون عبادة من تلك الجهة ام لا اولى الاول كما نقل جمع من الافاضل والمحققين كالمقدس الاردبيلي
وشيخنا البهائي وغيرهما على خلاف ظ الاكثر لما ذكر فنقول وبالله التوفيق ان استفادة عدم الامر بضده انما يجب العقل او النقل
اما الاول فلا يمنع صحة الضد حال عدم ارادة المامور به حيث قال ان لا يستحيل في العقل ان يوجب الامر امرين متغايرين متنافيين — بين
احدهما موسع والاخر مضيق وانه اتى بالمضيق فقد امتثل وان ترك وخالف واتى بالموسع فقد اثم وصح الموسع ويكون هذا
وهم ثمرة الامر بالموسع فيكون هذا الامر بالمضيق اثابه او لم يأت به والامر بالموسع اثابه او لم يأت به [illegible]
الى افضل الامر ولذا نرى وقوع الامرين الموسع والمضيق من العقلاء في العرف والعادة ومع الاتيان بالموسع فيه ممتثلا و
ان كان بعد اثما وعاصيا بالنظر الى ترك المضيق وبالجملة فان هذا المعنى غير مستحيل في العقل قطعا الا ترى انه يجوز التكليف
بالمتنافيين والضدين اذا كانا موسعين اجماعا مع انه مأخوذ في كل واحد منهما الطلب وطلب شيئين متغايرين متضادين في حالة
واحدة قبيح عقلا واجماعا فكذا المقام لان المانع والمقتضي فيهما واحد جدا هذا وكذا لا يستحيل في النقل الامر بالشيء مع عدم
النهي عن ضده وبقائه على اباحته مع منافاته عرفا الوجوب المضيق وافراغ الواجب ثم كونه واجبا مضيقا كذلك واحد الاعلام

بان نقول

النهي عن الضد وابحثه بالمبرز به والواجب واداته لا عدم الامر مضيقا فانك اذا نظرت الا تقبح العقلاء والعرف ذاما وقا العقاب
على ترك الواجب المضيق للاشتغال بضده المباح في ذلك الوقت المضيق اذا كان المبيح والمرخص له في ذلك الوقت هو الامر والموجب
بل علة الاذن يقتضي والمانع واحد على حد سواء وهذا الحكم العقل واما حسب المدلول اللفظي فلا شك في ان الامر بالشيء كما لا
يفيد النهي عن ضده الخاص باحدى الدلالات الثلث كذا لا يفيد عدم الامر بضده كذلك وهو واضح وبعبارة اخرى لو استلزم الامر
بالمضيق عدم الامر بضده الموسع للمنافاة لاستلزم ذلك ايضا عدم الحكم باباحة ضده المباح للمنافاة ايضا لان الاباحة ايضا
حكم من الشارع بيان الملازمة ان الشارع انما لم يامر بالضد الموسع على دعوى الخصم لانه يلزم من الامر بالضد الامر بالمتنافيين في الوجود
في زمان واحد وهو مستحيل فنقول بمثله في المباح حيث ان الامر بالمضيق يقتضي المنع من تركه في الزمان الحاضر والحكم باباحة الفعل
المباح في الزمان الحاضر يقتضي الاذن فيه فيقتضي جواز ترك المضيق فيلزم منه الحكم بالمتنافيين اعني المنع من الترك وتجويز الترك في
الزمان الواحد بمعنى لا تتركه في هذا الزمان واتركه في هذا الزمان وهذا هو ما ذكرناه من اللازم فيقتضي عدم الامر بالضد حين الامر
بالمضيق عدم الاذن في الفعل المباح بمعنى عدم اباحته حين الامر بالمضيق بحيث انتفى الاذن في الفعل بحيث الحرمة لانتفاء الاحكام
فيلزم من ذلك انتفاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص مع ان الخصم لا يقول به فان قلت الاذن في الفعل والترك المعنى الاباحة لا
ينافي المامور به لان المشتغل بالمباح تارك للمامور به باختياره فيترتب عليه العقاب وهذا بخلاف المامور بالضد فانه يكون تاركا
بامر الشارع فيلزم المنافاة قلت ان المشتغل بالضد الموسع كما هو المفروض تارك للمامور به ايضا باختياره لان الشارع اذن في الترك
ايضا لسعته فان فرد الامر منافيا فكذلك الاذن في المباح ايضا سلمنا والا فلا اتحاد المقتضي والمانع فتدبر فان قلت ان الامر اذا
امر بشيء مضيقا فالعقل يحكم بجواز ان يامر بما يضاده فعلا في زمان واحد ولا نعني بالمنع العقلي الا هذا قلت الدال على عدم
الامر بضده ان كان هو العقل خاصة بما عرفت من عدم الدلالة اللفظية فمن المعلوم ان العقل انما يمنع من ذلك اذا كان للتكليف مريدا
الامتثال للامر الاول لئلا يؤدي الى التكليف بالمحال وهذا الخلاف ما لم يرد فانه يجوزه جدا بل ربما يحسن الاتيان لغرضه كلا
يخلو المكلف من العبادة المخلوق لاجلها عقلا ونقلا والحرمان عن العبادتين والاشتغال بالاعينه الشارع والامر منكر عنه
العقل مردود لدى اولي الابصار وراجع العرف وعادة العقلاء وسيرتهم تجد ذلك محققا فان كان المانع عن الاجتماع هو العقل
فقد عرفت جواز الاجتماع بحسبه بالمعنى المذكور والا فلا عقل فقد عرفت ايضا عدم الدلالة فقد انقدح من ذلك ان الامر بشيء تجتمع
مع الامر بضده عقلا في بعض الاحوال فان قلت ان الاستحالة انما هو بحسب الامر فانه متى ورد الامر بالمضيق مقدم لم يجز وروده
بالموسع لكن فلت ان الشك هدو ردهما معا وجميعا فلا بد من رفع الاستحالة والجمع بينهما بما ذكرنا برفع الاستحالة والجمع بينهما
بينهما اذا كانا موسعين بما ذكر حسبما عرفت لكن يبني الموسعين على التخيير والمضيق والموسع على الترتيب على النهج المذكور انقاء
للامر الموسع على ظاهره كما هو ومن المعلوم انه لم يتحد بحكم من الشارع والمعلوم بالاجماع والاخبار وجوب الواجب الموسع تجب
جميع ازمنة الوقت وعدم ما يخرجه من ذلك او يخصصه الا فيما لو اراد الامتثال وهو متعين وتخرج الموسع عن سعته للاعتبار
القاطع فهو المخصص في بخلاف ما لم يرد لوجود المقتضي وهو ما يوجب وجوبه وسعته وفقد المانع لانتفاء المخصص
في فان قلت ان سعة الزمان في الواجب الموسع ليس من مدلول الامر ليلزم في الواجبين الموسعين الامر بالمتنافيين
في زمان واحد بل دلالة الزمان انما نشأ من حيث ان الامر دل على طلب ايجاد الماهية من حيث هي مع قطع دلالة على فور
وتراخ وانما جاء من مدلول كما هو في محله ولما كان ايجاد الماهية في كل زمان من الازمنة محصلا للامتثال فلذا
قلنا بالتوسعة بهذا المعنى فلا يلزم على هذا الامر بالمتنافيين في زمان واحد لان الزمان الواحد خارج عن مدلول كل
من الامرين قلنا هذا هو الحق ولكن اللازم من ذلك جواز الاتيان بالموسع مع اشتغال الذمة بالواجب الفوري لحصول
الماهية المطلوبة فيه وهذا على خلاف المدعى بل هذا دليل آخر على ان الامر بالشيء لا يقتضي عدم الامر بضده ثم اذا
كان الزمان في الموسع مدلولا للامر كما في الموقت جاء فيه القول بعدم جواز الامر بالمتنافيين في زمان واحد ولكن
الجواب عنه بما تقدم من عدم الاستحالة فتدبر والله يعلم ثم انه لا باس بايراد كلام بعض الاماجد الاعلام في المقام لا يخفى

المرام ودفع ما يرد عليه من النقض والابرام مع ما علق عليه الوالد الماجد اعلى الله مقامه وامد ظلاله على رؤس الانام قال في المدارك في مسئلة
في بحث وجوب ازالة النجاسة عن المسجد ما قوله ولو اخل بالازالة وصلى مع ضيق صحت صلوته قطعا ولو صلى مع السعة فقولان مبنيان على ان
الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهي مسئلة مشكلة وتحقيق البحث فيها انه لا خلاف بين القائلين باقتضاء الامر الوجوب في ان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام الذي هو ترك المامور به او الكف عنه لانه جزء ماهية الوجوب الذي هو مدلول الامر عندهم وانما الخلاف
في الاضداد الوجودية الواقعة في ضمن ذلك الترك فذهب الاكثر الى ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن هذه الاضداد الخاصة لانها ليست نفس الترك
المنهي عنه ولا جزء ولا لازمة وليس معلولة لعلة واحدة فلا يلزم من تحريمه تحريمها ولانه لا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك الامرين لكن
احدهما مضيق والاخر موسع وان قدمت الموسع فقد امتثلت وسلمت من الاثم والمت بالمخالفة في التقديم وقيل بالاستلزام لان الذي يعلم
ملاحظة الامر كون الامر كارها لتلك الاضداد وان لم يكن مشعرا بحالة الطلب فان القصد انما يطلب في الخطاب الصريح لا في ضمن
كما في الضد العام عند الجميع ومقدمة الواجب عند الاكثرين ورجح هذا القول شيخنا المحقق اطال الله بقاءه واحتج عليه بوجوه الاول ان
فعل كل من الاضداد الخاصة مستلزم لترك ذلك الواجب المضيق فيكون محرما لان مستلزم الحرام حرام الثاني ان فعل الواجب المضيق موقوف على ترك
الاضداد الوجودية فيكون واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الثالث انه لو لم يحرم الضد الخاص وتلبس به المكلف كالصلوة بالنسبة
الى اداء الدين مثلا فان بقي الخطاب بذلك الواجب المضيق لزم التكليف بالضدين وهو ممتنع والا خرج الواجب المضيق عن كونه واجبا مضيقا
وهو خلاف المفروض ويمكن الجواب عن الاول بانه ان اريد بالاستلزام العلية منعنا الصغرى وان اريد به مجرد التوافق في الوجود منعنا
الكبرى وعن الثاني بانه موقوف على وجوب مقدمة الواجب المطلق ولم يقم على ذلك دليل يعتد به والفرق فان وجوب المقدمة انما
كان ليتوصل بها الى فعل الواجب ومع امتناع ذلك الواجب لوجود الصارف عنه وانتفاء الداعي اليه فلا تاثير لانتفاء مقدمته
فلا فائدة في وجوب مقدمته وحصول الاثم عليها بالخصوص غير معلوم نعم لو حصل الميل والداعي الى الفعل وتوقف على ترك الاضداد
الخاصة اتجه وجوبه من باب المقدمة ويتفرع على ذلك انه لو اراد المكلف اداء الدين او ازالة النجاسة عن المسجد مثلا في اثناء الصلوة وجب
قطعها لذلك وعن الثالث بانه يمكن اختيار الشق الثاني وتخص الاوامر الدالة على وجوب اداء الدين مثلا على الفور بما اذا لم يكن
المكلف متلبسا بواجب كما انه مع تضيق وقت الفريضة يجب تقديمها قطعا ولا يكون اداء الدين مضيقا في تلك الحال ومع ذلك
فالقول بالاستلزام غير بعيد اذ بما ظهر من حال الامر بالشيء في وقت معين كونه كارها لكل ما ينافيه في ذلك الوقت الا ان تحق ان
الكراهة لنفس الترك لا لما حصل في ضمنه من الافعال وفي المقام ابحاث طويلة لا يحتملها هذا التعليق انتهى كلامه اعلى الله مقامه وزاد في
ولانه لا امتناع في ان يقول الشارع اه لقائل ان يقول فرق بين التصريح والاطلاق اذ الكلام عند الاطلاق يظهر من حال الامر انه كاره للضد
والمانع لا يستنكره وان كان يحتج به هذا الخلاف التصريح فانه لا مجال للكراهة ثم لما كان يظهر من كلام القائل والدليل انه يدعي استحالة
عدم النهي عن الضد يتوجه عليهم ما ذكره رحمه الله وغيره ومما يشير الى بطلان زعمهم انه لو كان الامر كما يقولون لزم بطلان صلوة عامة الناس
وعدم جوازها الا في اخر الوقت مقدارا دائها وكذا الحال في امثال الصلوة اذ لا يكاد يتحقق من لا يكون عليه واجب مضيق مثل معرفة
اصول الدين وفروعه مما يتعلق بالتكاليف التي يجب عليه امتثالها بالاخذ عن المجتهد والتوبة واداء حقوق الناس واسترضائهم وطلب
العفو والتحلية وغير ذلك ويلزم ايضا عدم جواز العقد في اليوم في الصلوة الا لاوحدي الناس وامثال ما ذكره وكل ذلك خلاف المستفاد من
الايات والاخبار وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار قوله رحمه الله كما في الضد العام عند الجميع اه لقائل ان يقول قصد الجزء
متحقق في ضمن قصد الجميع اي المجموع غاية الامر انه ليس على حدة بل عدم تجويز الترك انما هو فصل ومقوم لا يكون وجود مغاير ولا
اعتبار بل وجوده عين وجود الكل كما هو الحال في الاجزاء العقلية فان الكل واحد حقيقة بسيط انما الاجزاء في ظرف تحليل العقل
والا عين ما يسمع اللفظ لا يخطر في الذهن الا صورة واحدة بسيطة فقصد الجزء عين قصد الكل فتامل قوله رحمه الله ومع
امتناع ذلك الواجب اه لا يخفى ان وجود الصارف او انتفاء الداعي انما هو من افعاله الاختيارية وهو قادر على ازالة الصارف و
ايجاد الداعي ايضا من مقدمات الواجب المطلق ومقدور المكلف فيجب ويجب التوصل بكل واحد منها الى ذي المقدمة من دون
فرق بين المقدمات مع ان القائل بوجوب المقدمة يقول بها من غير قيد وكذا دليله يقتضي الوجوب كذلك فلعله قولا بحجة وجوبه من باب
المقدمة اي السببية فيما ذكره رجوع عن القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به الى القول بوجوب خصوص السبب منها والشيخ هو
من المنكرين عدم انكاره هذا فهو رجوع الى قول المنكرين فتامل قوله وتخص الاوامر الدالة اه الاولى اختيار الشق الاول ومنع

استحالة التكليف بالضدين اذا كان التكليف باحدهما موسعا فكذا فيما نحن فيه انتهى قوله رحمه الله على وجه الايجاب اه اقول التقييد بالايجاب
اما لانه المقصود والمهم في هذا المبحث او لان النهي عن الترك جزء ما تحوزه امر الندب كما هو ماخوذ في امر الايجاب لان امر الندب لا يزيد عن
طلب الشيء ورجحانه مع جواز الترك بخلاف الايجاب لانه لو لم يعتبر فيه المنع من الترك ليخرج الواجب عن وجوبه ولا يذهب عليك انه يجوز تخريج نحو
قول المفصل في امر الندب حيث انه نفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص كما ذكره المصنف وحينئذ يمكن
ان يق ان ترك الراجح شرعا مرجوح عقلا لانه تفويت للمنفعة والثواب وكل ما هو مرجوح عقلا مرجوح شرعا للتطابق فيلزم منه كراهة
ترك المندوب بدلالة خارجية المعنى بها الدلالة معنى واللازم منه ح النهي عن ترك المندوب تنزيها لا منعا لان الفرع هنا لا يزيد
على اصله قطعا ولما كان ترك المندوب يتحقق بفعل ضده الخاص على زعم من قال بمثليته امر الايجاب لا جرم كان النهي عن الترك
في المندوب مقتضيا للنهي عن الضد الخاص لانه به يتحقق الترك كما زعم ولا يذهب عليك ايضا ان القول بذلك ينفي المباح لانه
ما من زمان الا ويستحب فيه مستحب وان كان ذكرا او تلاوة او صلوة او نافلة فالنهي عن الضد اولا نهي عن المباح وهذا نظير قول الكعبي بنفي
المباح لوجوبه ولو صح لزم اجتماع الوجوب والكراهة في كل مباح مع تضادهما بحرمة الترك لوجوبه وجواز الترك بكراهته الا ان يق ان اقتضاء
الامر بالشيء النهي عن ضده انما يختص بالامر الفوري وما ذكر من المستحبات مستحبات موسعة لا فورية فتامل قوله رحمه الله لا بعينه اه اقول كالفرد الواحد
لا بعينه من الاكل الكلي والشرب الكلي والنوم الكلي وغيرها من منافيات الصلوة مثلا فان المنهي عنه خصوص افراد الضد الخاص
الموجودة في الخارج وانما قيد بالوجودية لدفع توهم حمل المنهي عنه الضد الخاص على وجه الكلية اذ في مقابلة من حمل المنهي عنه
ذلك الخصوص الجزئيات وان كان لا تحصل له لان النهي عن الكلي نهي عن جزئياته على اقوال المصنف ره وهو راجع الى الخاص بل
هو عينه في الحقيقة وذلك لان وجود الكلي في الخارج عين وجود افراده فتدبر قوله رحمه الله عين النهي اه اقول لا يخلو اما ان مراد القائل بالعينية
ان كان ان مدلول الامر ومفاده ليس الا النهي عن الضد فهذا مما لا يتفوه به العاقل فضلا عن الفاضل لاقتضائه نفي المغايرة بين
الامر والنهي مع ان المغايرة ثابتة لغة وشرعا وعرفا ضرورة وان اراد ان المقصود بالاصالة من الامر انما هو النهي وان ارادة طلب
فعل المامور به تبع فهو ايضا فاسد لان من المعلوم ان المقصود بالاصالة في الامر انما هو طلب الفعل كما ان المقصود بالاصالة في النهي هو
الترك فلا او لعله يق ان مقصوده ان المقصود بالامر انما هو طلب الفعل لكن على وجه النهي عن الضد بان يكون المقصود بالنهي عن الضد
طلب الفعل المامور به فيعود النزاع لفظيا كما ذكره المصنف ره فيما بعد وارتكاب هذا او لمختار ارتكاب احد الامرين المذكورين لجمال الفرار
الضرورة فعند ذلك يق ان المراد بالعينية ما يكون بدلالة داخلية وهي دلالة التضمن في مقابلة من جعل دلالة الامر على النهي دلالة التزامية خارجية
الا ان تطبيق مدعاه مع دليله الاتي يؤيد الحمل على ما ذكره المصنف ره فتدبر قوله رحمه الله لفعل ضد ضده اه اقول ان ضد الشيء المامور به فالضمير
راجع الى النهي والمقصود ان المقصود بالنهي عن ضده ان طلب فعل ضد ضد ذلك الشيء اي طلب فعل ضد ما يمنع من وجوده وهو لا ينفك
وجود ذلك الشيء فهو المقصود لان المقصود يكون نفس الفعل المامور به لان ضده الذي يمنع من وجوده ليس الا الترك او احد الاضداد الخاصة
على الفرض فح يكون طلب ضد الترك الذي هو ضد له فقد طلب الفعل لان ضد الترك هو الفعل وكذا لو طلب فعل ضد احد الاضداد
الخاصة اي ما يمنع وجود الاضداد الخاصة الذي هو ضد فانه يكون طلبا للفعل المامور به لان فعله يمنع من وجود الاضداد الخاصة قوله
لفظا اه قال قطب المحققين في كون النزاع لفظيا نظر فان حاصل الاستدلال ان تحرك يعين لا تسكن لان فعل الحركة هو عين
الكف عن السكون فيكون طلب احدهما عين طلب الاخر اقول حمل المصنف ره النزاع لفظيا انما هو على فرض ان يكون القائل بالعينية
اراد من النهي عن الضد طلب الفعل المامور به على نحو ما ذكر وكون النزاع على هذا الفرض بينه وبين من فسر الامر بطلب الفعل المامور به
لفظيا واضح لا مرية فيه واما على تقدير كون القائل بالعينية اراد منها كون المقصود من الامر نفس طلب الكف عن الضد من غير ان يقصد
به طلب الفعل المامور به وهو الشيء الذي يذكره المصنف ره بعيد فيصير النزاع معنويا ولكن نقول ماذا اراد بقوله ان تحرك عين
لا تسكن ان اراد ان تحرك يدل بدلالة لفظية مطابقية على النهي عن السكون فيكون معنى تحرك لا تسكن عرفا فهو مم لما مر ان مدلول
الامر لا يزيد عن رجحان الفعل مع المنع من الترك والنهي عن الضد الخاص ليس مدلولا التزاميا فضلا عن ان يكون مطابقيا وان
اراد ان الامر بالحركة يدل على المنع من ترك الحركة وترك الحركة يتحقق بالسكون فيكون منهيا عنه قلنا هو مم ايضا لان ترك

الحركة

الحركة تتحقق بعدم الداعي والصارف من غير توقف على السكون نعم هو من لوازم الوجود كما يأتي في قوله لا لتحصيله الفعل المامور به اه اقول لما زعم
هذا القائل ان الامر بالشيء عبارة عن نفس النهي عن الضد وكان معنى النهي طلب الترك وكان حاصل المعنى ان الامر عبارة عن طلب ترك الضد و
لما كان طلب ترك الضد مستلزما لطلب فعل المامور به لا محالة فلذا صار النزاع لفظيا لاتفاق الفريقين على كون المطلوب بالامر
هو فعل المامور به وانما اختلافهم في التعبير فمن قائل ان الامر معناه طلب الفعل المامور به ومن قائل ان معناه طلب ترك الضد الذي هو مفاد
النهي عن الضد فيكون قد عبر عن الفعل المامور به بترك الضد وعن الطلب المامور به بالنهي لحصول فعل المامور به من ترك ضده وهو الترك فيكون
فعل المامور به حاصلا من ترك ضده كما ان فعل المامور به حاصل من النهي عن فعل ضده فتدبر قوله اجتماع كل مع ضد الاخر اه اقول كما لو فرضنا
التلازم بين السواد والحلاوة فاذا اجتمع السواد مع البياض اجتمع الحلاوة معها ايضا وكالنطق والانسانية فانهما متلازمان فاذا اجتمع النطق
مع ضد الانسانية اي ضد من خلافه لزم اجتماع النطق مع ضد الانسانية الذي هو خلافه لزم اجتماع النطق مع الجمادية لانها ضد الانسانية قوله
كالنوم للعلم والقدرة اه اقول اي ان العلم والقدرة متلازمان وان لم يكن بينهما تلازم لانفكاك احدهما عن الاخر الا انهما ضدان للنوم فاذا
اجتمع احدهما مع ضد الاخر وهو النوم اجتمع هو مع ضده ايضا وما نحن فيه من هذا القبيل فان الامر بالشيء والنهي عن ضده متلازمان الا
انهما متلازمان لو اريد بالضد العام وهما ضدان للامر بضده فاذا اجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده الذي هو خلافه لزم اجتماع
الامر بالشيء مع الامر بضده فتدبر قوله وهو كما ترى اقول وهو واضح فلا يحتاج الا الاعتذار عنها على ما ذكره الجد الامجد طاب ثراه ويمكن ان
يق ردا على الاعتذار بان استلزام الكل الجزء انما يقتضي ارادة التضمن من الاستلزام ولا كلام فيه انما الكلام في اطلاق لفظ الاستلزام
واستعماله في التضمن خاصة مع ان التضمن وان شاع في الاصطلاح على الاطلاق هو الالتزام فالاولى كان الاعتذار بان الكلام
في التضمن من حيث اللغة لانه في اللغة يعم التضمن والالتزام لا من حيث اصطلاح المنطقيين او ان شايع ابتداء على اختلاف الدليل مع المدلول
فيحتاج الى الاعتذار بالاغماض فتدبر قوله مبني بين الاحتمالين اه اقول اي بين احتمال ارادة اثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام
في مقابلة من ادعى انه عين النهي واحتمال اثبات اصل الاقتضاء فيتعلق الاحتجاج بالقبول على الاحتمال الاول مع حمل الاستلزام على
التضمن ويرد بما ذكره في هذا الجواب على الاحتمال الثاني وهو اثبات اصل الاقتضاء بان يق ان اردت من جزئية حرمة النقيض حرمة الترك
فمسلم ولكنه بما ليس في محل النزاع نعم يفيد وان اردت جزئية حرمة الضد الخاص فليس بصحيح اه قوله الوجه الثالث اه اقول في هذا الاحتجاج ايضا
لاثبات اصل الاقتضاء دون ارادة جزئية حرمة النقيض بالمعنى الاعم المتناول للترك والضد الخاص اي مانع وجود الفعل المامور به مقتضيه
قوله لم يفعل اقول هذا الجواب من المصنف ره بناء على مذهبه فيما يأتي من ان متعلق النهي نفس عدم الفعل لا الكف قوله يعني ان العقل
اقول يعني ان العقل يحكم بعد ورود الامر بان الامر كاره للضد وان لم يكن هذه الكراهة العقلية مدلولة للخطاب وهو الالتزام او مع اذ العقل انما
يحكم بكراهة الضد بعد ترك المامور به لا بمجرد فعل الضد لان فعل الضد ليس له تاثير في ترك المامور به وان كان يقارنه فتدبر قوله
فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به اللازم من كلامه انه سلم كون ترك الضد مقدمة للواجب ولكنه منع عن كونها واجبة مع ان الوجوب يختص بها
والحق ان ترك الضد ليس مقدمة للواجب مطلقا لا شرطا ولا سببا فكان الصحيح في الجواب منع ان فعل الواجب لا يتم الا بترك ضده الخاص
فعل الواجب انما يتوقف على انتفاء الصارف ولا يتم الا به فهو مقدمة له لا ترك الضد قوله علة للاثم اه اقول بيانه ان ترك المامور به
لازم لفعل الضد لا ينفك عنه لانه حين الترك لا بد وان يشتغل بفعل فيكون فعل الضد ملزوما للترك واذا كان الملزوم وهو الضد علة للازم
وهو الترك يكون الترك معلولا له واذا كان المعلول وهو الترك محرما لزم تحريم علته وهو الضد ايضا لان المعلول محرم مقدور بواسطة علته فيتبعه
العقل بتحريم المعلول بدون علته لما مر في بحث المقدمة قوله وكذا اذا كان اه اقول ونظيره في المقام ان يق ان فعل الضد وترك الواجب
معلولان لعلة واحدة وهي ارادة فعل الضد او معها الا يكون ارادة فعل الواجب فان اتفق التحريم في احد المعلولين وهو الضد انتقل الى علته
وهي الارادة فيختص المعلول الاخر وهو ترك الواجب بالتحريم من دون علته وهو غير صحيح لما ذكر من ان تحريم المعلول يستلزم تحريم علته وهذا
على الفرض والا فالتحقيق في المقام كما يأتي ان شاء الله تعالى ان ترك الواجب معلول عدم الارادة لا ارادة الضد فتبع وفيه نظر اذ عدم التحريم
بعض الابحاث الاصلية في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته وعدم تعلق النهي بها من هذه الحيثية وهذا لا يقتضي عدم تحريمها
مطلقا اذ ربما كان التحريم فيها لترتب المعلول الاخر عليها لا لانه المعلول فتامل انتهى اقول اعتبار الحيثية انما يتمشى على قول من قال
بجواز اجتماع الامر والنهي في موضوع واحد كما عليه الاشاعرة والحاصل ان مذهب الحق كما اتفق انه لا يصح ان يتعلق به حكمان

استعمال

متضادان فلا يستقيم ذلك فهذا اوضح لذلك البحث فافهم والمعترض ربما قال بعدم جواز الاجتماع والى وحكم السبب والمسبب حكم هنا
بان حرمة احد المعلولين تقتضي حرمة العلة وحرمتها توجب حرمة المعلول الآخر ولا يستقيم تحريم المعلول بدون علته وبعيد في العقل
اختلاف المعلول والعلة في الحكم فلذا تحريم المعلول الآخر لحرمة علته فتح الغرض المتقدم بحرمة الضد حيث كان هو والترك المحرم معلولين
للارادة لان حرمة الترك تقتضي حرمة الارادة وحرمتها توجب حرمة معلولها الآخر وهو الضد وللقايل ان يقول ان تحريم المعلول لا
لكونه غير مقدور بدون تحريم علته مستبعد على ما ذكره المعترض واما تحريم العلة لكونها مقدورة لا يقتضي تحريم المعلول لانتفاء عدم القدرة
الذي اوجب الاستبعاد وفيه نظر قوله ... بانتفاء المباح اقول ويلزمه انتفاء المستحب والمكروه ايضا لعموم المقتضي بل الحرمة في بعض
الموجبات حيث كان الفعل المحرم المأتي به اخف من الترك في ضمنه فيه نظر قوله ولم يرد في وجه وجوه اقول قالوا ان الممتنع اجتماع حكمين
مختلفين من جهة واحدة واما من جهتين مختلفتين فلا ضير فيه لجواز ان يكون للمباح فاجبا من حيث انه مقدمة للترك ومباحا في نفسه
ومثال ذلك انه لو اجتمع اجنبي مع اجنبية وعلم انه لو احضر مغنيات يعينون لم يصدر منه الزنا فان احضار المغنيات ح واجب وان
كان حراما في نفسه لحرمة الغنى الا انها اخف من حرمة الزنا وصرح بعضهم بان الفعل المحرم اذا كان يتحقق في ضمنه ترك محرم فينبغي ان
يراعي فيه ارتكاب اقل القبيحين فيجب كما في المثال المذكور والمعترض لم يرتض بهذا الجواب وجعله تكلفا لا لاتر منه من توارد حكمين
مختلفين في موضع واحد من جهتين لانه غير عزيز كالصلوة في الاوقات المكروهة وفي الحمام فيجتمع الواجب والمكروه ان كانت واجبة
والمستحب والمكروه ان كانت نافلة وكالوضوء فانه واجب لغيره ومستحب في نفسه ونحوه بل لان ترك الحرام مما لا يتوقف على الاختيار
على فعل بل يتوقف على الصارف وعدم الداعي فلا وجه لارتكاب محرم اختيارا ليتحقق في ضمنه ترك محرم آخر وجعل الارتكاب
واجبا ولان وجوبه في المثال المذكور انما يتم على القول بوجوب مقدمة الواجب مطلقا كما اشير اليه والمعترض لا يقول به قوله ... ومن لا
يقول به اه قال الجد الامجد طاب ثراه انت خبير بان مطلقا ليس في موقعه لان من قال بوجوب السبب فقط يلزمه ان يقول
بوجوب الفعل في هذا الفرض لان الفعل فيه كما عرفت مما يتوقف عليه الترك الواجب وهو سبب له فليتأمل انتهى اقول كان
المعترض جعل السبب ما يلزم من فعله فعل المسبب ومن تركه تركه بالذات وفي المقام ليس كذلك لان الفعل فيه سبب اختياري للمكلف يمكن
ان يترك المحرم بدون فعل المباح او فعل الضد بان يوجد الصارف فلا يتوقف الترك ح على فعل ولما انتفى الصارف باختياره
لارادته المحرم فلذا توقف تركه على الفعل ومن هنا يعلم ان الضد الخاص يجب تركه على القول بوجوب مقدمة الواجب مطلقا حيث ينتفي الصارف
في ترك الواجب ويتوقف فعله على ترك الضد نظير ما ذكر هنا فافهم وتدبر قوله ... ما يتوقف عليه فعل الضد اه اقول فيه منع فان فعل
الضد انما يتوقف على وجود الداعي والارادة وذلك يقارن وجود الصارف من غير علية لان استحالة اجتماع الضدين يوجب عدم ارادة
المكلف لهما كما اراد فلا يلزم منه عدم ارادته لضده فالصارف من لوازم وجود الضد وليس علة له بل العلة تمام الداعي خاصة ولما ... الواجب
الموسع اه اقول يظهر منه ان عدم الصحة يختص بالواجب الموسع من حيث اجتماع الامر والنهي في مقدمته مع ان الظاهر ان المانع مشترك لان الضد اذا
كان مباحا كان مقدمته مباحة لعدم جواز كون مقدمة المباح حراما بل لا بد من جوازها لئلا يلزم اجتماع الحرمة والجواز في الصارف الذي هو مقدمة
المباح ايضا فلعل وجه التخصيص ان المباح لما لم يكن يعارض الواجب او الحرام لضعفه وقوتهما بانتفاء الاختيار ... فلذا اختص الحكم
بالضد الواجب ويعضده وقوع النزاع والخلاف في اجتماع الامر والنهي خاصة دون اجتماع كل منهما مع احد الاحكام الثلثة فتدبر
قوله ... في بطلانه اه اقول اجتماع الوجوب والتحريم هنا بالمعنى المعروف عند ... حيث ان الواجب الموسع مما لم يتعين في خصوص زمان
المضيق فيجوز تركه في خصوص زمان المضيق ويلزم من ذلك جواز ترك الصارف الذي هو مقدمته فيه ح لان الفرع لا يزيد على اصله
لانه كلي فكذا ما يتوقف عليه وهذا بخلاف التحريم فانه يتعلق بالصارف في الزمان المضيق وبالجملة فمتعلق الامر كلي هنا ومتعلق النهي جزئي
والنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق والمقرر بينهم كما يأتي ايضا حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد ومحل الخلاف والاشكال في اجتماع الامر والنهي انما   والمطلق على
هو اذا كان متعلق كل منهما امرا كليا كالامر بالصلوة والنهي عن الغصب حيث يجمع المكلف بينهما في جزئي منهما كالصلوة في الدار المغصوبة
فيكون النسبة بينهما عموما من وجه فتدبر قوله ... لوجوب المقدمة ح اه اقول لا يخفى ان وجوب المقدمة على القول به انما يتبع وجوب ذي

المقدمة

المقدمة ووجوب ذي المقدمة انما يتبع حصول شرائط التكليف وهو البلوغ والعقل والقدرة واما انتفاء الصارف فليس من شرائطه بل هو من شرائط
صدور المكلف به لان القدرة مع الصارف حاصلة اذ مع وجود الصارف وان امتنع الفعل الا انه امتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ومن هنا
يعاقب على ترك ذي المقدمة لوجوبه وحيث وجب ذو المقدمة مع وجود الصارف وجب مقدمته كذلك لان وجوبها فرع لوجوبه كما عرفت فتدبر
قوله ... للفعل المتوقف عليها اه اقول لعل غرضه ره ان دليلهم المتقدم لوجوب المقدمة وهو انه لو لم يجب لزم اما التكليف بما لا يطاق او
خروج الواجب عن وجوبه المطلق انما يقتضي اعتبار وجوب المقدمة مع ارادة ذي المقدمة لان فرض التكليف بما لا يطاق بدون وجوبها
انما يستقيم لو صح مع عدم الارادة ذي المقدمة اذ مع ارادة فعل ذي المقدمة يتحقق الفعل من غير توقف على وجوب المقدمة لان الارادة علة للفعل
فمتى حصلت مع القدرة صدر الفعل لا محالة من دون توقف على الوجوب فعلم انه مع عدم الارادة وعدم وجوب المقدمة يلزم التكليف بما
لا يطاق على ما هو مقتضى الدليل المذكور فيفهم منه ان مع ارادة ذي المقدمة ووجوب المقدمة يمكن فعل ذي المقدمة وينتفي التكليف بما لا
يطاق فتدبر وافهم والله اعلم قوله ... والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف اه تحقيق المقال في هذا المجال لتحقيق الحال ان ترك الحرام
غير متوقف على الافعال بل وجود الصارف او انتفاء شرائط الايجاد والترك جزء العلة التامة لصدور الفعل كعدم تصور الفعل وعدم
ارادته مغن عن احتياج الترك الى شيء من الافعال فاذا كان الترك انما يستند الى عدم الارادة لا الى الافعال وان كانت الافعال من لوازم وجود ترك
الحرام في الخارج بمعنى انه في ترك الحرام لا بد وان يصدر من المكلف احد من الاضداد وان لم يتوقف عليها الترك لعدم خلو احد في
كل الاوقات عن فعل فان لم يشتغل بفعل الحرام فلا بد وان يشتغل بفعل آخر فيقع الضد حال صدوره عن المكلف لعدم توقف
الحرام عليه يكون باقيا على الحكم الثابت له فربما يكون الحكم الثابت له هو الاباحة بمعنى ان يكون الفعل الصادر عنه في حال ترك
الحرام مباحا في نفسه هذا واما اللزوم المذكور فانما هو حيث قلنا بعدم بقاء الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والا   فتراق
التي هي اصول الافعال في زمانين وزيادة او ان الباقي في بقائه يحتاج الى المؤثر فان تارك الحرام ح لا يخلو عن الاشتغال بفعل من
الافعال وان لم يتوقف عليه بل يكون مستندا الى الصارف كما عرفت واما ان قلنا ببقاء الاكوان في زمانين وزيادة او ان الباقي   الرسم
لا يحتاج في البقاء الى المؤثر فيجوز ان لا يصدر من تارك الحرام في حين الترك فعل اصلا بل يكون حال الترك حال بقاء الافعال الصادرة
قبل ترك الحرام فلا يكون صدور الافعال على هذا من لوازم وجود ترك الحرام ايضا فتدبر جليا قوله ... بنوع من التوجيه اه اقول   حقق
توجيهه ان يقال لو لم يتعلق النهي بالضد الواجب لصح فعله لثبوت الامر فيه والصحة عبارة عن الموافقة له كما في محله وحيث ثبت تحريم الامر
ثبت في مقدمته بناء على ان وجوب ذي المقدمة يقتضي وجوب المقدمة ووجوب المقدمة لا يجتمع مع النهي عنها بسبب ادائه الى ترك
المأمور به وهو الواجب المضيق لاستحالة اجتماع الامر والنهي في امر واحد شخصي لادائه الى التكليف بما لا يطاق المستحيل على الشارع فعدم
وجوب الصارف الذي هو مقدمته يؤدي الى عدم وجوب ذي المقدمة لان وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة معلولا علة واحدة
وهي الامر وانتفاء احد المعلولين يقتضي الى انتفاء علته وهي الامر لعدم التخلف فيقتضي الى انتفاء معلولها الآخر لاستحالة التخلف وحيث
انتفى الامر في ذي المقدمة انتفت الصحة لانها معلول وجود الامر كما عرفت من انها عبارة عن موافقة الامر لكن يتوجه عليه على ما في
المتن انه ح لا يتوجه اليه النهي بل غايته نفي الصحة لا النهي في الامر ولا يثبت عدم الصحة ايضا بما ذكر الا في الضد الذي هو عبادة لا
مطلقا والجواب عنه يمنع توجه الامر بذي المقدمة بمقدمتها كما تقدم فتدبر وتأمل جليا قوله ... اذا عرفت هذا الى قوله على الارادة تدرك ان هذا ضعف
اقول انما عبر هنا بكراهة الضد وسابقا بانتفاء الصارف اي عدم الارادة الذي هو علة لعدم صدور الفعل وتارة بعدم الارادة وذلك
لتحقيق بيانه ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى علة واثر وذلك لان الممكن ما تساوى طرفاه وجوده وعدمه فترجيح احد الطرفين من غير
مرجح فاسد بالاتفاق فلا بد لترجيح وجوده الذي هو احد طرفيه على العدم من مرجح المعنى المؤثر والعلة وان اورد عليه السيد والكاتبي في
الكل بان الوجود كما هو ممكن يحتاج الى العلة كذلك العدم ايضا ممكن يحتاج اليها فلا معنى لاحتياج الوجود خاصة الى العلة الا انه يرد عليه
بوجود العلة للعدم وهي عدم العلة اذ عدم العلة علة العدم فكان المعلول عدميا كذلك علته وذلك لان العدم المحض ليس بشيء يؤثر
في شيء حتى يكون المؤثر هو عدم العلة وايضا فكما ان الوجود يحتاج الى علل تنتهي الى الموجد الواجب لئلا يلزم الدور والتسلسل
فكذلك العدم الممكن لو كان يحتاج الى علة لزم منه انتهاء العلل الممكنة الى علة توجب امتناع الوجود فحينئذ يبطلان الدور والتسلسل
فيلزم منه ان لا يوجد ممكن لان علة عدمه ممتنع الوجود وتخلف العلة عن المعلول مستحيل وهو خلاف الضرورة والوجدان فلزم منه

تاثير العدم لعدم العلة الوجود وحيث عرفت ذلك فاعلم ان القدرة والارادة علة تامة لصدور الفعل ومتى حصلت حصل الفعل وجوبا بالعلة
يلزم التخلف المستحيل وعدمهما او احدهما علة للعدم لما عرفت من ان عدم العلة علة للعدم وح يلزم امتناع الوجود ولئلا يلزم التخلف المستحيل فيصير
الفعل على الاول واجب الوجود وعلى الثاني ممتنع الوجود الا ان هذا الوجوب اختياري لا ينافي الاختيار وبهذا اندفع ما توهم ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار كما ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ومن هنا يلزم العقاب على الفعل او الترك وحيث علمت ذلك
فنقول ان المراد بالصارف عدم الداعي وعدم الارادة التي هي من شرائط الوجوب وما ذكره ان الضد لو كان واجبا موسعا يتوقف على
الصارف وارادة الضد فيلزم اجتماع الامر والنهي في الصارف بنحو ما قرره كما اشار استدرك ان الامر والنهي والوجوب والحرمة لا يتعلقان الا
بالافعال والامور الموجودة لانهما من الاحكام الشرعية والحكم الشرعي على ما عرف هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وعدم الداعي ليس
وجوديا لما عرفت من ان المراد من الصارف عدم وجود شرائط الوجود وهو عدم محض فكيف يتعلق بفعل المكلف فكيف يتعلق الامر منه
والنهي معا فلذا اجبنا بكراهة الضد تنبيها على انه وجودي ويترتب عليه العقاب من حيث استلزامه ترك المامور به ويتعلق به الامر
ايضا من حيث انه مقدمة لفعل الضد الواجب فتنبه والله يعلم قوله المشهور آه اقول اعلم انهم اختلفوا في الواجب المخير على اقوال
شتى فاكثر الامامية والمعتزلة على ان الواجب هو خصوص الافراد من الخصال الثلثة مثلا في الكفارة والاشاعرة وبعض الامامية
على انه كالواجب الكفائي من ان الواجب هو المفهوم الكلي وهو الكفارة وتكفير الذنب وعلى انه يحصل في كل فرد كان مطلوبا من جهة انه
فرد منه لان الكلي وجوده عين وجود الافراد في الخارج فالفرد لا يكون مطلوبا ومامورا به من حيث الفردية والخصوصية بل من حيث انه فرد
للمفهوم الكلي المطلق المامور به فيكون الفردية مطلوبة من باب المقدمة غاية دقيق الامر هنا بالمقدمة وهذا كالواجب الكفائي من ان الواجب
على جميع الاشخاص هو المفهوم الكلي ولما كان فعل كل من الاشخاص قابلا لان يكون فردا منه وجب على الجميع ولما تعلق غرض الشارع بحصول
الفعل من حيث هو فلذا يسقط الوجوب بفعل شخص عن الباقين وفي الواجب المخير لما كان كل فرد منه قابلا لحصول ذلك المفهوم
فيه وجب الجميع لا لخصوصية الفردية بل لان المطلق والمامور به يحصل في ضمن كل من الافراد ولما تعلق غرض الشارع بحصول ذلك المفهوم من حيث هو
فلذا اتيان بفرد يسقط الوجوب عن باقي الافراد اتفاقا والفارق بين الواجب الكفائي والمخير ان متعلق الوجوب في الاول هو الاشخاص
وفي الثاني هو الافراد وان في الكفائي مع ترك الجميع يعاقب الجميع وفي الثاني لا يعاقب على الجميع وقال بعض الاشاعرة ان الواجب واحد معين
عند الله تعالى فان وافق فعل المكلف ذلك المعين حصل المطلوب والا كان غير المعين مسقطا للمعين فاطلاق الواجب على غير المعين من اجل اسقاطه
الواجب المعين لا بالخصوص وقال الاخر منهم انه معين عند الله لكن لو فعل المكلف كشف عن المعين عليه بالخصوص وان لم
يفعل يبقى في ذمته فيختلف المعين على هذا باختلاف اراء المكلفين وقال اخر منهم الثيه بانه لا تعيين وانما يتعين بفعل المكلف
ويلزمه ان مع الترك لا يعاقب لانه اما ان يعاقب على ترك الكلي ولا يقول به او على الفرد والمفروض انه لا يتشخص الا بفعل المكلف و
قال بعض المعتزلة ان الواجب هو الجميع من حيث المجموع لكن يسقط بفعل فرد فاذا الاقوال الستة والذي دعاهم الى هذا الاختلاف التشديد
ان الامر من الشارع انما تعلق بالجميع اي بكل فرد من الافراد ودلالة الوصف كل من الافراد بالوجوب وقد حقق وبرهن في محله ان الامر
مركب من امرين طلب الشيء والمنع من تركه ودلالة الاختلاف بينهم في دلالة الامر على النهي عن الضد العام وهو الترك ودلالة جزء الواجب من
وجوبه كما مضى وحينئذ فيلزم من وصف الجميع بالوجوب وتعلق الامر بكل من الافراد وجوب مجموع الثلثة على الجميع لا التخيير ولزوم العقاب على
ترك المجموع اي كل من الافراد وهو خلاف الاجماع وايضا نقول ان مع الترك اما يلزم العقاب على الجميع اي كل فرد وهو خلاف الاتفاق
او على فرد معين فيكون هو الواجب خاصة لا جميع الافراد المتعلقة بالامر او فرد غير معين وهو ايضا كذلك فلا ترك ويجب كل على التعاقب
فيقيل بالمفهوم الكلي او وجوب مجموع الثلثة ولزوم على تركه على كل ما تقرر سابقا خلاف الاجماع ونص الشارع بالتخيير بلفظ او ووجوب فرد
منه خاصة ايضا خلاف نص الشارع على وجوب كل من الثلثة فلم يبق الا اعتبار للمفهوم الكلي وح فرجع هذا الاعتبار الى الوجوب العيني وهو المفهوم
الكلي

الكلي اذ كل الواجبات العينية مفاهيم كلية وتتشخص الا بفعل المكلف فيخرج عن محل النزاع وهو الوجوب التخييري وقيل بوجوب فرد لا ان وجوب الثلثة
مجموعا ولزوم العقاب على تركه خلاف الاتفاق ووجوب المفهوم الكلي خروج عن مدلول اللفظ وخلاف وجوب الفرد الثابت بالنص و
خلاف التخيير الدال عليه اللفظ فلم يبق الا وجوب فرد تعريفا لدلالة اللفظ على الفرد فان لم يتعين يلزم منه الترجيح بلا مرجح وان تعين
فلا بد ان يكون في الواقع لعدم التعيين في الظاهر ويتفرع عليه الاختلاف المتقدم في المعين وبعض المعتزلة اخذوا بمقتضى الوجوب
فاوجبوا الجميع والمجموع من حيث المجموع الا انهم قالوا بالسقوط بالاتيان بفعل واحد ويلزم منه ايضا خلاف الواجب التخييري فتدبر والجواب من
وجهين احدهما ان الامر بمقتضاه لا يدل على لزوم العقاب وانما مقتضاه طلب الشيء مع المنع من تركه ولزوم العقاب على الترك
الممنوع منه يستفاد من دلالة العقل والنقل على العقاب بمخالفة اوامر الشارع فلزوم العقاب انما هو لازم خارج للامر بالادلة الخارجية
وحيث دل الامر على التخيير والاجماع وغيره على عدم الوجوب على سبيل الجمع دل على ان المنع من الترك لم يتعلق بجميع الخصال الثلثة على سبيل
الجمع فلم يكن الا لزوم العقاب على ترك المجموع اي بسبب ترك مجموع الافراد وحيث تعلق العقاب بترك مجموع الافراد وكان الاتيان
بواحد منها مسقطا للعقاب الثابت بترك الجميع ولما كان كل واحد منها على سبيل التخيير مسقطا للعقاب ومن تعلق الامر على التخيير
اتصف كل واحد بالوجوب لذلك ومن قال ذلك ثبت الوجوب على سبيل البدلية ومعناه اسقاط العقاب بهذا او الاخر او بالاخر ففي
وهذا هو المعنى بالوجوب البدلية والاخر ان الحكم الثابت هنا اما الوجوب او الاستحباب لنفي الواسطة لانه اما يلزم العقاب على الترك
الكلية اولا والثاني هو المستحب والاول هو الوجوب فلزوم العقاب بترك المجموع هو الفصل المميز للواجب عن المستحب فيثبت المطلوب وهو التخيير
المستفاد من لزوم العقاب على ترك المجموع فتدبر والله يعلم قوله رحمه الله واحد لا بعينه آه اقول اي من مفهوم كلي يصدق على كل واحد من
تلك المتعينات اي مفهوم واحد لا بعينه ولا يخفى انه يتفرع على هذا القول اجتماع الامر والنهي المتعلق بالكلي لو فرض الاجتماع في الكلي
معين عند الله سبحانه آه اقول يلزم على هذا القول ان المعين عند الله المتعين بفعل المكلف لا يكون واحدا الا مع اختلاف
في فعل الواجب يختلف الواجب فيكون كل من الافراد واجبا معينا عند الله تعالى فلا يكون واحدا فان قلت الواحد المعين عند الله انما هو بالنسبة الى
كل مكلف فان فعل كل مكلف كاشف عن كونه الواحد المعين بالنسبة اليه لا مطلقا لئلا يلزم تعدد المعين وعدم وحدته عند الله تعالى قلت اللازم من
ذلك انه ان لم يفعله المكلف لم يكن عليه شيء لان المعين عند الله تعالى بالنسبة اليه لم يتحقق ولا معين عند الله في نفسه كما هو المفروض فلم
الا ان يجب عليه واحد لا بعينه وهو لا يقول به وايضا فان المعين بالنسبة اليه غير معقول لان المعين عند الله هو امر واحد فعله المكلف ام لا
الا ان يقال انه اراد ان الله تعالى اوجب على كل مكلف واحدا معينا من الخصال ان اتى به علم انه المعين عند الله تعالى عليه وان لا يبقى في
ذمته فيجب الثلثة لكن على واحد معين تدبر قوله رحمه الله في الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير آه اقول القائل ان يقول ان الوجوب في المخير انما تعلق
بالافراد وهنا انما يتعلق بها في اشخاص الزمان بل المامور به هو الماهية الكلية مع المنع من تركها في هذا الظرف فانقضاء الوجوب في كل جزء
من جهة تعلق الامر بها بعد الابهام في هذا الزمان الجزئي حتى يرجع الى التخيير فلا محذور اذ الزمان انما يتعلق باصل الفعل من حيث هو والامر لولا
يتعلق به الامر حتى يلزم منه التخيير فاذا الاتيان بالماهية في اي جزء كان يكون اتيانا بالمامور به ممتثلا لذلك والتارك يعاقب لتركه الماهية المامورة
بالاصل فيكون مرجع هذا الى الامر بالماهية دون الايقاع في زمان الفرد معينا وغاية ما يلزم من هذا الامر باصل الفعل والنهي عن تركه في غير هذا الزمان
وفي زمان الفرد فيكون المنهي عنه هو تفويته في زمان الفرد في جزء من هذا الزمان وذلك لا يستلزم الامر بالفعل في اي جزء من اجزاء الزمان حتى
استفيد من نفس التوقيت الا الامر باصل الفعل الموقت فتدبر وتامل وكيف كان فان كان اجزاء الزمان متعلق الامر بالخصوص كتعلق الفعل
يلزم منه الوجوب التخييري ولا محذور فيه ايضا بعد ثبوت اصله وان لم يكن كذلك بل يكون متعلق الامر نفس الماهية الموجودة المحضة فلا يلزم منه الوجوب التخييري ايضا لان
كان المامور به هو الماهية وباعتبار تعدد افرادها تخيير بينها فلا يكون من الواجب المخير اذ الامر ما تعلق بالتخيير بين ان وان وانما يرى انه لا يصدق انه اتى بالواحد
افراد الواجب المخير او الواجب المخير على ما عرفت هو ما يكون الواجب الافراد والخصوصيات لا المهية لانه ح يكون الفرد مطلوبا من حيث انه فرد منها
لا بالخصوص ولو قيل ذلك لصح قول الجمهور الاشاعرة على خلاف الامامية والمعتزلة ان الواجب في الخصال هو الكلي ووجوب الافراد والاشتغال بها

من حيث انها فرد لها وبالجملة فقد يكون الزمان مقوما بالاصالة فيكون المطلوب شيئين اصل الفعل وايقاعه في الزمان المخصوص وقد لا يكون مطلوبا
بالاصالة بل يكون المطلوب هو اصل الفعل والماهية وانما الزمان يكون متعلقا له لازما للفعل فلذا يعتبر ونظير ذلك مثلا صلوة جعفر فان ايقاعها
يوم الجمعة صدر النهار مستحب فالمطلوب امران الصلوة ووقوعها في الزمان المخصوص ومثله كثير وقد لا يطلب الزمان باصله وان لم ينفك عنه
الفعل جدا كالمكان كالصلوة المذكورة في غير الجمعة فانها مستحبة ايضا وان المطلوب هو الماهية واصل الفعل من دون الزمان ومثل هذا كثير فاذا
اطلب الشارع الفعل في وقت مخصوص فيحتمل فيه امران احدهما ان يكون المطلوب الفعل وايقاعه في الزمان المخصوص فيصدق الاتيان
بمطلوبين ح والثاني ان لا يكون الزمان مقوما بل لعدم صلاحية غير هذا الزمان لهذا الفعل في الواقع لامر وسبب هو اعرف به حقيقته
بالزمان المذكور ومثله كثير في العادة وعند العقلاء غير عزيز كما لا يخفى فاذا جاء الاحتمالان فترجيح احدهما ترجيح بلا مرجح او طلب الفعل في
زمان مخصوص اعم منهما كما عرفت والعام لا يدل على الخاص والقول بان الاصل المطلوبية منظور فيه لعدم ما تقرر فتامل وتدبر وبعد التسليم
فنقول المسلم ان في الواجب التخييري المامور به هو الاشخاص والافراد لا الكلي ولا الجمع ولا فرد معين ولا غير معين كما تقدم فصيرورته واجبا
تخييريا يتوقف على الامر بخصوصيات الزمان كالامر بخصوصيات افراد الخصال بان يصرح بفعله في هذا الزمان او ذلك الزمان وهكذا لان
المامور به هو الكلي في ظرف جميع الزمان فتدبر وتامل والله اعلم قوله كان واجبا اه اقول ربما يتوهم التنافي بين حكمهم بالوجوب في اول الوقت
وتخصيصه باخر الوقت ويمكن الجمع بان الوجوب المختص باخر الوقت انما هو الوجوب المستقر والوجوب الثابت في اول الوقت انما هو وجوب
متزلزل لا يستقر الا بالبقاء على صحة التكليف الى اخر الوقت فبدونه لا يحكم بالقضاء عليه او على وليه لو مات قبل ادراك الاخر متصفا بالقيد و
التكليف وهذا بخلاف الوجوب في الاخر فانه لا يحتمل انتفاؤه ويحكم بالقضاء عليه او على وليه لو لم يفعل وهذا نحو وجوب الزكوة بدخول الهلال الثاني
عشر متزلزلا فيقع مراعى بالبقاء على شرائط وجوب الزكوة الى تمام الشهر فان اختل شرط استعاد الزكوة من الفقير على تفصيل مذكور في محله و
اما اذا انقضى الهلال الثاني عشر استقر الوجوب على حسب ما بين في كتاب الزكوة فتدبر جيدا قوله ومخالف للاجماع اقول اي عدم العصيان في اول
الوقت والعصيان بالتاخير خلاف الاجماع فتدبر قوله رحمه الله وثانيا الثانية اه ذكر في الحاشية انما عدل عن الاستدلال المشهور وهو انه لو
وجب العزم لوجب سقوط اصل الواجب به كما هو الاصل في الواجب المخير وهو خلاف الاجماع وانه لو صح بدليته لزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل
وهو باطل لان البدل ما يقوم مقام الاصل فلو قام واحد لم يكن الثاني بدلا لاستواء وجوده وعدمه ويمكن تحقيق الجواب بوجه
الافاضل ان الواجب على قواسم هو الايقاع في الزمان الاول هو ايقاع الفعل او العزم عليه في ثاني الحال على وجه التخيير
وكذا الحال في الزمان الثاني والثالث وهكذا فغاية ما يلزم سقوط الايقاعات بالعزم لا اصل الفعل وح كان المخصم به المطالبة بدليل
وجوب الايقاعات وتعلق الامر بنفس الايقاع كما لا يلزم بدليل وجوب العزم اذ كان المامور به في الواجب الموسع هو اصل الفعل ونسبة
الامر بتعرض للتخيير بينه وبين العزم لكن الواجب هو اصل الفعل ولم يتعرض الامر للايقاع والتخيير بينه وبين العزم حدوا الجزء وبلا وقت
فتنبه فان قلت كيف يتصور التخيير بين الايقاع وبين العزم دون نفس الفعل لانه لا يكون فعل الا بايقاعه فالامر المتعلق بالفعل متعلق
بايقاعه حقيقة لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما هو مسلم والتشخص هذا الفعل انما يتحقق بالايقاع والا فهو دون الايقاع كيف يكون محلا
وكيف يوصف به ويتعلق الامر به من حيث هو هو دون ايجاب الايقاع واعتباره لانه معدوم والمعدوم لا يتعلق بفعل المكلف
فكيف يتعلق به الخطاب والامر فلا بد وان يكون الواجب والمامور به هو الايقاع وح يكون التخيير بين ايقاع اصل الفعل المامور به وبين
العزم لا لعرف من استحالة حصوله بدون الايقاع وعلى هذا فيلزم سقوط اصل الفعل بالعزم وعلى هذا فلا تفرقة بين اصل الفعل وايقاعه
ما لا يظهر له وجه لا وجوب الشيء لا يتعلق بنفس الفعل اي الماهية من حيث هي لعدم وجودها الا بوجود الافراد فلا بد وان يتعلق الامر بالافراد
والمشخصات وهي هنا نفس الايقاع لا غير قلت الظاهر ان المصنف اراد من اصل الفعل الماهية المحضة اي الكلي ومن البين ان الايقاع
غير نفس الفعل وانما هو لازم وجوده فسقوطه لا يستلزم سقوط نفس الماهية واصل الفعل والقول بان الوجوب والامر لا يتعلق بالماهية ثم
اذ الامر في الشيء انما تعلق بها وان لم يوجد ولم يتشخص الا بالايقاع اذ ذلك لا يستلزم التعلق بالفرد والتشخص الا ترى ان المصنف
اختار في بحث ان الامر لا يفيد المرة والتكرار قالوا ان المامور به هو حقيقة الفعل وهما خارجان عنه فلا يتعلق بهما الامر مع ان
المرة لازم لوجود حقيقة الفعل وتشخصها كالايقاع هنا وكذلك في بحث الفور والتراخي قالوا ان المامور به هو اصل الماهية ولكنها

للاشخاص

للاشخاص والافراد ومع ان كلا من الفور والتراخي لازم لوجودها ولو لم يوجد الا باحدهما فعلى هذا يلزم القول بعينه لا يقال ما يتعلق من الامر بالماهية لا وجود
لها في نفسها في الخارج وانما وجودها بعين وجود الافراد فكيف يتعلق الامر بها مع ان ما لا وجود له من دون الافراد فيجاب بان المعنى الحقيقة وان لم يكن لها
وجود في الخارج الا بوجود الافراد الا ان ذلك لا يمنع من تعلق الامر بها من دون الافراد اذ المعتبر في التكليف هو القدرة على المكلف به وهي هنا حاصلة
بامكان ايجادها بايجاد افرادها في نفسها الا ترى ان في المقدمة لا يحصل مطلق الابعد وجود المقدمة مع ان الامر بها ليس امرا بها ولم يتعلق بها
اصلا وان توقف وجوده عليها ولم يقدر عليه الا بها فالافراد هنا ايضا ليست بمامور بها ومطلوبة بالخصوص وانما يلزم الاتيان بها لتوقف الاتيان
بالماهية المطلوبة بالاصالة عليها وتحقق بالافراد لوجود الماهية في ضمنها لا للخصوصية وعلى هذا يكون حكم الايقاع حكم افراد الماهية بل بعضها
لانها تحصل به فعلم من ذلك عدم تعلق الامر بل بالماهية وانما يجب الايقاع لتوقفها وتوقف وجودها عليه ويمكن ان يقال لا يكون وجوب الايقاع
بالاصالة ووجوبا شرعيا على المعرف بالمقدمة في الحكم بالوجوب عقلا ونحوه فلا يصح على هذا التخيير بينه وبين العزم الواجب بالاصل على زعم الخصم لان التخيير انما
يكون بين افراد مامور بها شرعا بالاصل والخصوص وعلى هذا فيقتضي القول ببدلية العزم والتخيير ان يكون التخيير بين نفس الفعل الواجب بالاصالة
وبين العزم لا بينه وبين الايقاع الواجب من باب المقدمة وبالتبع كما اورد ح فيتجه قول المص وتم استدلاله ان مقتضى الوجوب التخييري سقوط
اصل الفعل به وهو خلاف الاجماع ثم على تقدير تعلق الامر بنفس الايقاع يتجه التخيير بينه وبين العزم اذ كان الايقاع مامورا به كنفس الفعل
الا ان يقال ان قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة امر بايقاع الفعل والماهيتان فيكون الايقاع ح مامورا به وفيه انه على هذا لا يكون الواجب
نفس ايقاع الفعل والماهية ومن المعلوم ان الامر لم يتعلق به الا كتعلقه بالماهية فكما لا يتعدد في الماهية كذا لا يتعدد في الايقاع لان
الواجب على هذا ايقاع الماهية وهو لا يكون في الشرع الا مرة واحدة والامر في الاية لعموم يقتضي التعدد والتكرار ليلزم في الواجب سقوط الايقاع
لا اصل الفعل وكذا الوقت بان الفرد والماهية من باب السبب والمسبب وان الامر بالمسبب امر بالسبب فعلى هذا لا يكون المامور به الا
واحدا فلا يكون ايقاعات واجبة ليسقط مع ما مر من المنع في وجوب المقدمة السببية وان المعتقد فيه نفي الاتفاق تدبر ثم نقول ايضا ان المامور
اما الماهية المجردة من حيث هي من دون الفرد او الفرد والمشخص دون الماهية لما مر من ان الماهية لا وجود لها مجردة فلا يتعلق بها الامر او
معا والثالث باطل لخروجه عن مدلول الشارع وخروجه عن الموضوع له اللفظ اي لفظ الصلوة المامورة مثلا وهي في اللغة لفظة الفرد
المطلوب ليس شيئين ومطلوبين فتامل فيبقى الاولان والتخيير بين كل منهما وبين العزم يوجب سقوط اصل الواجب اما الماهية المحضة كما
عرفت واما الفرد فلان المفروض ان متعلق الامر هو الفرد وفرد واحد لعدم وجوب المتعدد اجماعا فالتخيير بين الفرد الواحد وبين
العزم يوجب سقوط ذلك الفرد الواحد بفعل العزم وذلك يوجب سقوط اصل الواجب اصلا وراسا وهو ايضا خلاف الاجماع
فلا يجدي القول بتعدد الايقاعات فتامل والتسليم قوله رحمه الله احتج الموجب العزم اه اقول الذي وقع عليهم في ايجاب العزم هو ان الواجب
الموسع يجوز تركه في الازمنة الواجب فعله فيها اجماعا ما لم يتضيق وترك الواجب لا الى بدل غير جائز اجماعا فلا بد من البدل ولا بد في
البدل ان يكون مغايرا للمبدل لعينه اذ الفعل الواحد لا يجوز بدلا او مبدلا ولا يصح بدليته غير العزم هنا اجماعا فلا بد من اعتبار العزم
والمغايرة انما تقتضي وجوب المغايرة في الفرد فجوز بدلية فرد عن مثله كما في عتق الرقبة بالاضافة الى افرادها فان العتق وان كان
واجبا مخيرا بالاضافة الى الانواع الثلثة فيكون التخيير فيه تخيرا نوعيا الا ان الواجب فيه الافراد المتفقة الحقيقة تخيرا ايضا
الانواع يحتمل المقام من هذا القبيل من ان الواجب احد الافراد والاشخاص المتماثلة في النوع المتمايزة باجزاء الزمان والوقت و
هذا مرجعه الى اعتبار الكلي في الواجب التخييري واعتبار قول الاشاعرة بان الواجب في خصال الكفارة هو الكلي لا الافراد بخصوصها
الا ان لا يكون فيه تجوز في جعل المقام من الواجب المخير في الاصطلاح والموقوف ولا باس به وكيف كان فاعتبار التخيير في المقام
لا ضير فيه قوله رحمه الله من احكام الايمان اه اقول لم اعرف المراد من هذا ان اراد به انه من لوازم الايمان لا ينفك احد منهما عن الاخر
فباطل لان اللازم منه ان يكون العازم على ترك الواجب خارجا عن الايمان ويترتب عليه احكام غير المؤمنين وهو كما ترى
وان اراد ان وجوب العزم من توابع الايمان وزوائده فيترتب بثبوته فهو غير واضح لان الايمان هو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله و
غير العزم ولذا التاركون للواجبات والفاعلون للمحرمات مصدقون وان لم يكونوا عازمين وان اراد ان وجوب العزم ثابت
في الشريعة ومما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فالايمان يقتضي وجوب العزم ففيه انه مع عدم ثبوته بالخصوص الا على تقدير القول بوجوب المقدمة
مطلقا انه حكم من جملة الاحكام فيكون وجوبه كوجوب غيره من الواجبات فلا وجه لافراده وجعله من توابع الايمان اللهم الا ان يكون اراد

من وجوب العزم الوجوب المحقق فان الايمان يقتضي التصديق بالوعيد المترتب على ترك الواجبات فيجب فعل الواجبات دفعا للعقوبة والفعل
لا يتحقق الا بالعزم فيجب العزم عقلا لدفع العقوبة المترتب على الترك الا صل بالفعل المتوقف على العزم فتدبر وان ترك وهو كما ترى اقول
وذلك لوجوه الاول منع حرمة العزم على ترك الواجب لان المنهي عنه ليس الا نفس الترك والعزم عليه ليس نفسه ولذا لو عزم على الترك
ثم بدا له في اخر الوقت واتى به يكون ممتثلا وايضا سمعت عن النبي عليه السلام ان العزم على المحرم لا يكتب عليه بخلاف العزم على
الطاعة فانه يكتب له الثاني ان اللازم مما ذكره المستدل وجوب عدم العزم على الترك لان المحرم انما هو العزم على ترك الواجب على
ما عونه فيقتضي الحرمة بعدم العزم على الترك مع ان المستدل عليه انما هو وجوب العزم على الفعل وذلك لا يساعده الدليل لان حرمة
العزم تتحقق بعدمه فيجوز ان يتردد المكلف بين الفعل والترك ويح فلا يكون عازما على الترك ليلزم منه الحرام ولا يكون عازما على
الفعل كما هو المطلوب فالتردد هو الواسطة فلا يلزم من احدهما الاخر الثالث ما ذكره من كون العزم من لوازم الايمان فلا يكون بدلا
الرابع ان المراد بتحريم العزم على ترك الواجب ان كان العزم على تركه مطلقا اي في جميع ما فرض له وقت فمسلم ولا يجدي اذ ح يلزم
منه ان يترك العزم على فعل الواجب في وقت ما من الزمان الموسع لا يكون حراما لا لازمه جواز العزم في خصوص اجزاء الزمان
الا ان يتضيق الوقت فيعزم ويفعل فيكون قد اتى بالعزم في جزء من الوقت وان كان اخر جزء منه ولا منع لان الممنوع خلو
الوقت عن العزم وعلى هذا فيقع الفعل الموسع في تلك الاجزاء بلا بدل وهو خلاف المط وان كان المراد وجوب العزم او الامتناع
في كل زمان بالخصوص فممنوع بان الترك في كل زمان جائز الا ان يتضيق اجماعا فكذا العزم على الترك في تلك الازمنة لان
الترك مسبب ذلك العزم ولا يختلف حكم السبب مع مسببه كما لا يخفى على المتأمل انا وان سلمنا حرمة العزم على الترك فانما هي حرمته
بعد دخول وقت الواجب لا قبله لان حرمة العزم على الترك انما هي من وجوب الفعل الواجب والعزم على الواجب انما يتبع وجوبه لانه
من مقدمات الواجب فلا يجب العزم عليه لانه لازم له في ورود عبارة فالقول بوجوب العزم مطلقا مع اختصاص وجوب الفعل
بما بعد دخول الوقت كما ترى قوله ره الحق ان تعليق الامر اقول يعبر عن هذا المفهوم الشرط ومفهوم المخالفة وذلك لان
حكم المفهوم يخالف حكم المنطوق فان قولك ان جاءك زيد فاكرمه يفيد عدم الوجوب عند عدم المجيء وعدم الوجوب مخالف للوجوب
الثابت بالمنطوق وهذا يطرد في مفهوم القيد والغاية والعدد وغيرها ومن هنا يعبر عن الكل بمفهوم المخالفة وان كان الغالب
التعبير في غير الشرط باساميها المذكورة وغيرها ويعبر عنه بمفهوم المخالفة واما اذا وافق حكم المفهوم للمنطوق فيعبر عنه بمفهوم الموافقة كما
لقياس بطريق اولى لان حكم المنطوق مثلا حرمة التأفيف وحكم المفهوم حرمة الضرب فتوافقا في الحرمة ومفهوم الموافقة
الدائر ذكره في الكتب هو هذا اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام في المقام يقع في مواضع الاول ان الشرط اسما كان كقولك الشرط
في كذا اذا او فعلا كقولك يشترط كذا او حرفا كقوله اذا كان كذا فكذا هل يفيد مخالفة المفهوم للمنطوق بمعنى ان يكون المفهوم
خاصة وثمرة الخلاف تظهر في مقام الاول ان قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء هل يفيد بمفهومه نجاسة الاقل او
الكر بالملاقاة ام لا فعلى الاول يثبت نجاسة القليل ويحكم بتنجس الماء القليل بالملاقاة وان كان يطهر ايضا من حيث
الامر بالغسل ونحوه بينهما بالنجاسة والتطهير عليهما جميعا او لا يستبعد لوجود مثله في تطهير الاستنجاء والارض لباطن القدم
وعلى الثاني فلا ينجس فيكون طاهرا او مطهرا ايضا الثالث اذا عارضه منطوق او مفهوم اخر فعلى الحجية يتبع الشرط
وان يحج كسائر الادلة المتعارضة وعلى العدم فالعدم وحيث علمت ذلك فاعلم ان الاكثر على الاول لان قول القائل اذا جاءك
زيد فاكرمه يفيد عدم وجوب الاكرام عند عدم المجيء في العرف كما قرره المصنف ره وهو الحجة في امثال المقام وسائر الاحكام
المجيء سبب لوجوب الاكرام خاصة لان عدمه ايضا سبب للعدم كما قاله القوم مثلا يفيد ان الطهارة سبب للجواز ولا
يفيد ان عدمه سبب للحلية لجواز انتفائها بالرضاع ونحوه مع انه يصح ان تقول اذا طهرت حرمت الاجنبية ولا اجنبية

مفهومه شيئا ولیس الشرط هنا الا بمعنى السبب لوجود خاصة وهكذا مثلا يقال ان البيع سبب للحلية ولا يفيد ان عدمه سبب
للعدم لجواز الحلية بدون البيع وكذا القول في الطلاق فانه سبب للحرمة مع ان عدمه ليس سببا للعدم وان صح ان يقال اذا طلقت
فقد حرمت وح فقوله اذا جاءك زيد فاكرمه لا يفيد الا ان المجيء سبب للاكرام لا ان عدمه سبب للعدم لجواز تحققه الا لا
لاياته وعلمه ونحوهما وعلى التقديرين يتفرع قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فانه على الاول يفيد التنجيس اذا لم يكن قدر كر
الثاني فلا لجواز ان يكون عدم التنجيس سببا اخر ايضا كاتصاله بالمادة ونحوه كما هو الواقع الثاني على التقدير المخالفة هل مفاد المفهوم
انتفاء الحكم الثابت بالمنطوق مطلقا فان كان وجوبا فالوجوب وان كان جوازا فالجواز او نحوهما في الاحكام الخمسة او انتفاء الجواز
من ثبوت الحرمة عند انتفاء الشرط مثلا قوله اذا جاءك زيد فاكرمه هل يفيد عدم وجوب الاكرام عند عدم المجيء او عدم جواز
الاكرام كذلك الاكثرون على الاول لقضاء العرف بذلك وقد يقال بان العرف ايضا فانه يفهم اذا لم يجئك فلا تكرمه او في
عند المراجعة اليه فيفيد نفي الجواز ولان الجواز جنس للوجوب والحرام ونفي الوجوب يفيد نفي الجواز ايضا لان الفصل لا ينفك عن الجنس
كما لا يكون مستقلا في نفي الوجوب وبانه اثر للمنطوق والجواب عن الكل يظهر عند المراجعة الى العرف لانه الاصل في المقام واما ما ذكره
السيد من كون السبب لوجود خاصة فقد عرفت بانه اعتبار لا عبرة به او لو قيل في العرف لانه السبب لفلان يفهم ان عدمه سبب
لعدمه ايضا لان السبب علة وبانتفائها ينتفي المعلول فراجع تجده وانما افادته نفي الوجوب لا نفي الجواز فموضع عنه لانه وان فهم النهي
الا انه رفع الوجوب الثابت اولا ولا يفيد الا الاباحة الا ان يقال ان افادته عدم الاباحة انما هي لفهم العرف وفي العرف
لو لم يجئك فاكرمه لعلا يعد عاصيا ويجوز العقاب ويذم عليه فراجع ويمكن ان يقال ان ذلك لو تم يفيد عدم الاذن ورخصة وتفرقة ذلك
الغير من دون الامرين لا يذم على فعل واقع بغير رخصة وهذا امر ذاك والقايل ان يقول انه يعلق في مقام الذم بانه اشتغل
عليك في الاكرام المجيء فلم اكرمته بدونه وهذا يفيد نفي الجواز عند انتفاء الشرط فتأمل واما قوله ان الجواز جنس فقيل ان نفي
نفي الجواز ايضا صنوع الوجوب كلاهما بنفسه اصله لو كان الثالث ان المفهوم هل يعم ام لا الاكثرون على الاول والاخرون على الا
كما صاحب ك ومن حذا حذوه حجة الاول انه اذا جعل الشرط علة لثبوت الحكم وعدمه لعدمه فمعناه انه اذا وجد الشرط وجد
المشروط وهو الحكم وان انتفى انتفى حكما مثاله اذا جعل الكرية علة لعدم الانفعال انتفاء عدم الانفعال فيثبت
الانفعال لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط فحيث لم يكن كرا ينفعل القليل اي فرد منه كان وحجة الاخرين ان
العموم والخصوص من صفات الالفاظ وعوارضها وفي المفهوم ليس بلفظ حتى يتصف بلوازمه وخاصته نعم لما حكمنا
بمخالفة المفهوم للمنطوق وجب المخالفة في الجملة فيكفي انفعال فرد من القليل خاصة كما لو تغير فانه كاف لصدق المخالفة
والا لزم ذلك في جميع الافراد ويتفرع على القولين انفعال القليل كما هو لازم القول الاول وعدمه كما هو لازم القول
الثاني ونحو ذلك من الخلافيات والله يعلم الرابع مفهوم الشرط حجة اذا لم يكن الشرط واردا مورد الغالب كما قيل فلان
يطالب بمبلغ كذا ان جاء فاعطه اذ فرض العدم ووجوب اداء الدين مطلقا وعدم توقفه على المجيء وانما يكون قوله فان جاء واردا
مورد الغالب من مجيء الديان لاخذ حقه ومثل ذلك كثير فلا تغفل والله اعلم قوله ره هذا يتم فيما اذا تقرر قد يقال انه لا يدل اولا
لان المراد ليس بحسب الدلالة الوضعية اذ هي لا تتكرر بعرفنا لتفاوت بحسب الكبار ولا المراد والدلالة عند التحقيق فان الدلالة
اللفظ على شيء انما هو بحسب الفهم من المراد اللفظ وان اراد المدلول لان الدلالة عبارة عن الايصال الى مقصود المتكلم فراد السيد
ان الاسباب بالنظر الى مسبباتها مختلفة على قسمين قسم يكون السبب دائرا مدار مسببه وجودا وعدما ويفيد انتفاءه بحيث يحصل من وجوده
الوجود ومن عدمه العدم وقسم يكون السبب دائرا مع مسببه وجودا خاصة كما مثل لكلامه السيد بحيث لا ينافيها الا مثل ذلك
ذلك ايضا واوضح من ذلك ان الشارع جعل الكرية شرطا لعدم الانفعال واتى باداة الشرط ولازم الشرطية وان كان
عدم التخلف الا انه لما كان عالما بعدم الاحكام ومنها عدم انفعال القليل في بعض المواضع كالماء البئر والعين والقليل المتصل
بالكر والجاري ونحوها لم يرد حكم المفهوم عند الاتيان بالشرطية لان لازم حكم المفهوم النجاسة عند عدم الكرية والتخلف

فيه نظر فلا يكون مريدا لحكم المفهوم وحيث لم يرده لم يكن الشرط دالا على انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه مع ان شرطيته
بنص الشارع حاصلة من الاتيان باداة الشرط فعلم انه لا يلزم في الشرط عدم التخلف فيجوز وجود المشروط وان انتفى شرطه وثبوت
الشرطية بالنص فظهر ان [illegible] عدم الدلالة بحسب الحقيقة وان ثبتت الدلالة العرفية فتأمل على مذهب السيد ان الاصح في الاستعمال الحقيقة
وقد استعمل الشرطية في الكرية والشهادة على ما ذكره وغيرهما واريد بذلك الدوران ثبوتا لانه لا ينتفي المشروط بانتفاء الشرط
كما تقرر سابقا وعلى هذا فكان الشرط اليه حقيقة فيما لا ينتفي المشروط بانتفائه [illegible] فينتفي لك يكون حقيقة ايضا
لان على مذهب السيد يكون مشتركا لفظيا بالنظر الى الاستعمالين فلا يدل الشرط بمجرده على انتفاء المشروط بانتفائه الا بدليل من خارج
كما ذهب عليه القوم [illegible] لان مفهوم احدهما اي ان عدم الانفعال مع انتفاء الكرية مثلا لا ينتفي الا بانتفاء جزء من الشروط
فيفهم حيث انه اذا انتفى جميع الشروط من الملاقاة والانفعال بالكر وغيرهما ومنها الكرية انتفى عدم الانفعال المفهوم من احدى
الشروط فيثبت الانفعال بانعدام جملة الشروط فتدبر فيها فوائده واختلفوا في الصفة والتعليق اي اختلف العلماء في حجية
مفهوم الوصف وانه هل للتعليق عليه مفهوم يفيد نفي الحكم عما عدا محل الوصف فيكون المستفاد من التعليق حكمين بالمنطوق
اثباتا وبالمفهوم نفيا ام لا بل يفيد حكما واحدا وهو حكم المنطوق بعد اتفاقهم على ان التعليق على الوصف يشعر بالعلية فقيل لا
وعليه الاكثر وقيل نعم وعليه [illegible] اذا قيل المؤمن يستحق الاكرام او العالم [illegible] اكرم العالم او المؤمن ومنطوقه يفيد [illegible] وجوب
الاكرام [illegible] محل الوصف فيثبت حكمان ام لا [illegible] عليه [illegible] في الغنم السائمة زكوة فيتفرع في المعلوفة على الاول
ويبقى محتملا للنفي والاثبات واقعا على الثاني فاذا ورد عموم وجوب الزكوة في الغنم يخصص بالسائمة على الاول ويطلق الوجوب
على الثاني واذا ورد الوجوب في المعلوفة يعارض المفهوم فيرجع الى الترجيح فان وجدت [illegible] وبالتخيير في العمل وان ترجح
احدهما بني على الراجح وان انتفت قدم المنطوق لانه اقوى دلالة فيندفع بذلك ما يتوهم من انتفاء الثمرة في التفريع
للاتفاق على توقف الحكم على الدليل فمن قال بالحجية نفى الحكم المفهوم ومن نفاها نفاه لعدم الدليل على المعلوفة وعدم
الدليل دليل على العدم فالاتفاق حاصل على النفي في المعلوفة فلا ثمرة في الخلاف وذلك لما عرفت من الثمرة مع ان
نافي الحجية في الوجوب في المعلوفة باصالة البراءة ومثبتها يثبته بالمفهوم وهو فرع الحجية فهو ثمرة اخرى ايضا واستدل
الاكثرون بان في العرف اذا قيل المؤمن او العالم يستحق الاكرام لا نفهم منه [illegible] غير [illegible] فان اثبات الشيء لا ينفي ما
عداه والاصالة عدم تعدد الحكم ولان تعليقه على الوصف كتعليقه على اللقب فلا حجية فيه فكذا في الوصف لاتحاد المنهج
والمانع واحتج الاخرون بامرين الاول فهم العرف فانه اذا قيل اعتق رقبة مؤمنة او اشتر اللحم السمين او الرمان
الحلو او الحامض او الفاسق يستحق الاهانة افاد التخصيص قطعا وكذا في الغنم السائمة والثاني ان التعليق عليه ليس الا
لفائدة ليست الا التخصيص لانه اظهر الفوائد والجواب عن الاول المنع الا مع القرينة كما هي الغالب في الامثلة
المذكورة وايضا [illegible] ان افادة التخصيص [illegible] لعدم ورود الرخصة في غيره [illegible] ولو ورد امر في غير محل الوصف
ليعمل بالامرين [illegible] فهم التعارض وعن الثاني النقض بمفهوم اللقب وحيث عرفت ان ثمرة الخلاف في حجية مفهوم
الصفة انما تظهر في مقام التعارض علمت ان مع عدم المعارض يقتصر على حكم المنطوق ولا يتعدى اتفاقا
فالقول بمفهوم القيد واعتباره في بعض موارد الوصف كما في عتق رقبة مؤمنة انما جاء من قبل ان الاجماع
قد دل على وجوب عتق واحد دون عتقين فتعين حمل المطلق على المقيد وقيل بحجية مفهوم القيد واعتباره وبيانه
ان الشارع اذا امر بعتق رقبة مطلقة ثم امر بعتق رقبة مؤمنة فمقتضى عدم حجية الوصف وجوب عتقين مطلق ومقيد
بالمؤمن لانهما امران قد وردا في الشريعة والاصل في كل منهما الحجية فيجب العمل بمقتضى كل منهما الا ان الاجماع قد
دل على عدم وجوب عتقين فلا بد وان يعمل باحدهما [illegible] فان عمل بالمطلق لزم منه اطراح المقيد وان

عمل

عمل بالمقيد لزم منه العمل بالمطلق ايضا لان المقيد فرد من المطلق وهو يتناوله واعمال الدليلين خير من اطراح احدهما بل متعين [illegible]
كل منهما قرينة [illegible] الوصف على القيد [illegible] يكون مفهوم قيد والمفهوم العرف انه فان من قال اشتر اللحم ثم قال اشتر لحما سمينا يكون امرا
بامرين متغايرين [illegible] العرف والعادة العمل بكل منهما الا ان مع معرفة عدم ارادة شراء اللحمين من امارة خارجية يحمل المقيد [illegible]
المطلق ومع ارادة [illegible] يحمل المطلق على المقيد ويجعل مفهوم قيد [illegible] الامارة الخارجية ولولاها لالتزم بتكليفين وعمل بالامرين و
انما [illegible] تقدير حجية مفهوم الوصف فيجعل كل وصف قيدا ويبنى على التعارض [illegible] يتوقف على وجود امارة خارجية [illegible] المطلق [illegible]
[illegible] عدم حجية مفهوم الصفة فلا يكون الوصف قيدا الا اذا دل الدليل على الوحدة [illegible] المتعارضين على الاخر [illegible]
[illegible] الفرق بين مفهوم القيد والوصف فلا تغفل [illegible] الوصف الا القيد الاحترازي [illegible] القرينة او الاشعار [illegible]
[illegible] قرينة [illegible] الحجية اذ ليس [illegible] زكوة الغنم [illegible] العموم [illegible]
[illegible] العموم [illegible] الخصوص [illegible] مطابقة الجواب للسؤال قرينة [illegible] الاحتراز [illegible] الاشعار [illegible] التخصيص
[illegible] الاكرام [illegible] المؤمن او العالم [illegible] السؤال [illegible] زكوة [illegible] الخلاف [illegible]
التخصيص [illegible] الحيوان [illegible] البيعان بالخيار ما لم يفترقا [illegible] السياق [illegible]
والتخصيص [illegible] الاشعار [illegible] الحيوان [illegible] الاحتراز [illegible]
[illegible] البيعان بالخيار [illegible] للتخصيص [illegible]
[illegible] ليس للاحتراز بل [illegible] وصف [illegible] مفهوم [illegible]
[illegible] المفاهيم [illegible] الظواهر [illegible] الدلائل [illegible]
المقتضي والمانع [illegible] الغيب [illegible]
[illegible] العادة [illegible] الاستثناء [illegible] الفوائد [illegible]
لو سئل ان الانسان الابيض هل يعلم الغيب فاجيب بان الانسان الابيض لا يعلم الغيب [illegible]
الابيض يعلم الغيب [illegible] الفوائد [illegible] التقييد بالغاية [illegible]
مفهوم الغاية هل هو حجة [illegible] افادة التحديد بالغاية [illegible] حكم ما قبل الغاية [illegible] حكما واحدا او
الحكم الاول [illegible] العرف [illegible] الغاية [illegible]
[illegible] مفهوم الشرط [illegible] بمفهوم الصفة فانه اذا ثبت الحكم في المعلوفة لم يكن [illegible] مورد الحكم [illegible]
التحديد بالغاية [illegible] تخصيص الحكم [illegible] التخصيص
الحكم [illegible] التخصيص [illegible] الغاية [illegible]
وقيل [illegible] لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل [illegible] التعارض [illegible]
[illegible] الزوال [illegible] الزوال [illegible]
[illegible] الغاية [illegible] اشتغال الذمة [illegible] البراءة اليقينية [illegible]
القياس [illegible] الفارق [illegible] فان قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل يفيد [illegible] الحكم [illegible]
الى الليل [illegible] الزكوة فانه لا يفيد [illegible] تخصيص الحكم [illegible] تخصيص [illegible]
اقول [illegible] الواجب على قسمين [illegible] وجوبية فالاول كطهارة الثوب والبدن للصلوة والضوء [illegible]
[illegible] والبلوغ والعقل والقدرة وقد تقدم مفصلا وعلى التقديرين [illegible] الامور [illegible] بانتفاء الشرط [illegible]
او الاول [illegible] والصور ثمانية حاصلة من ضرب الاثنين في الاربع [illegible] الاربع [illegible]
الوجودية للاتفاق على [illegible] الوجوبية [illegible] بالانتفاء
[illegible] الامر للاتفاق على [illegible] الاول [illegible] الاخيرين [illegible] الرابع [illegible]
الاجزاء [illegible] الامر [illegible] الخلاف [illegible] ثمرة الخلاف في هذه الصورة [illegible]

جنّ او اغمي عليه او طرأ سفر ضروري ففيها تقدير عدم جواز الامر في الواقع لعلم الآمر بانتفاء الشرط وهو القدرة او حصول المانع لا كفارة لانها
لتكفير الذنب وهو فرع العصيان وهو فرع المخالفة وهو فرع الامر حيث لا امر فلا ذنب فلا عصيان فلا مخالفة كمن واقع باعتقاد
الزنا ثم بان امرأته لعدم الحد اجماعا بل عدم العقاب وانما غايته قصد الذنب ولا يجب عليه خاصته وعلى تقدير جواز الامر كما عليه الاشاعرة
تجب الكفارة لثبوت العصيان والمخالفة وفيه نظر من وجوه الاول منع عدم الذنب لتعلق الامر والتكليف بظاهر العموم اجماعا فجاز ان يجب
عليه الكفارة لصدق قوله من افطر فعليه الكفارة والاحكام الشرعية انما تتبع الموضوعات اللغوية والعرفية لا سيما ان التكاليف والاحكام الواقعية
ولا تتعلق بلوازم الواقع كما برهن في محله ومن هنا يحرم الافطار على من ظن غروبا وحيث لم يبلغ حد الترخص وان كان في نفسه عدم التكليف بالصوم
في الواقع فليس الا الامر بالصوم في الظاهر مع احتمال الطرو والمانع من السفر ولذا اختار الاكثر في المقام وجوب الكفارة الثاني جواز ان يكون
الكفارة لهتك حرمة الشريعة والتجري على المخالفة ولذا استحب للمفطرين التشبه بالصائمين في الامساك وقلة الاكل وعدم التظاهر
تعظيما للشهر المبارك وصيانة الثالث ان المكلف به والمعتبر هو ظن المكلف لعدم العلم بالتكليف في الواقع ولولاه لم يثبت التكليف
في مقام ولم يمكن قصد الوجوب والقربة في جميع العبادات لامكان موت المكلف في اثناء العبادة او حصول مانع يمنع عنها فلم يعلم الوجوب
لينوي وهو خلاف الاجماع بل على الاكثر يجب قصد الوجه ومن هنا وقع في المشهور انه لو فعل بخلاف المظنون في ظن المكلف نقض عبادة وان انكشف
موافقة الواقع وخطائه في ظنه تدبر الرابع منع ان الكفارة تتوقف على الذنب لثبوتها في قتل الخطاء وانتفائها في ذنوب لا تحصى
فتنتقض الكلية في الطرفين بل نقول انها ترخيص جديد كالقضاء ويتبع امر الشارع بها لورود النص جواز ترتبها على الامر الاختياري وجواز كون
الامر بالصوم مع انتفاء شرطه في الواقع اختياريا يتدبر جليا اذا عرفت ذلك كله فنقول ان الامر على ضربين حقيقي وهو ما يطلب منه الاتيان بالفعل
مع المنع من تركه وغير حقيقي وهو ما لا يراد به الاتيان بل المقصود والمراد منه الاختبار او وجه المصلحة فان اريد الاول فالحق عدم الجواز كما
عليه الامامية والمعتزلة لادلة نفي التكليف بالايطاق وامتناعه عقلا والاشاعرة على جوازه لنفيهم القبح العقلي وان نفوه سمعا لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها الا ان الادلة السمعية لما كانت تقبل التخصيص اجازوا ههنا الامر وان علم الآمر بانتفاء شرطه للادلة
الآتية على جوازه فخصوا عموم الآية بها ومنها آية الامر بالذبح مع العلم بامتناع الوقوع وفيه منع لانه امر اولا ثم نسخ وحين الامتناع لم يكن
مأمورا بل كان منسوخا والمعتبر في النسخ حضور وقت العمل وقد حضر بيانا وقد شرع في الفعل في المقام من باب النسخ ولم ينكره الا الاشاعرة
بالتي في النسخ وربما يقال انه من باب يمحو الله ما يشاء ويثبت فيقول هذا القسم لا يحصل المأمور به بعد الاشتغال بمقدماته تدريجا لان الممتنع لم يكن مأمورا
بعد حين امتناعه فيكون الامر بالشيء مع انتفاء شرطه جايز اذا علم الآمر رفع الامر والايجاب ويكون انتفاء الشرط كاشفا عن انتفاء
الامر لا نزاع فيه واما حمل الامر على الاختبار رفعا بالايلام مقامه والفداء بذبح عظيم لافادته وقوع الامر حقيقة الا ان يكون العلاج العذر
بعلو مرتبته ومقامه وان اريد الثاني فلا نزاع فيه بل ربما يظهر من بعض ادلتهم وهو الدليل الرابع ذلك تحريرا لنزاع اللفظي
قوله ره لا يعجب الرحمة اه اقول في ذلك لاطلاقهم الشرط مع موضع النزاع مع ان الخلاف ليس الا في شرط الوجوب لا في شرط الوجود فتقييم
من اطلاقهم وقع الخلاف في جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرائط الوجود والحال انه موضع وفاق وتوضيح الوجه الذي حكيناه ما جعل
دليله على جواز الامر بالفعل مع العلم بانتفاء شرطه مقدم وان كان شرط الوجود فرضيته جعل ارادة المكلف من الشرط مع انهما من شرائط
الوجود لا الوجوب فيعلم منه جعل موضع الخلاف اعم قوله ولقد اجاد اه لان حيث جعل موضع البحث انتفاء شرط الوجوب وهو القدرة
ومرجع لعدم جواز الامر مع علم الامر بعدم قدرة المأمور على الفعل فتنبه قوله لا نزاع في تجويزه اه اقول هذا المجوز جعل القدرة من قبيل شرائط
الوجود وبنى على انه لا يجوز الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجود اتفاقا فلذا يجوز الامر بشرط القدرة وان علم الامر انتفائها المنوع عن
الفعل فيكون قد كلف بها مع علم عدم قدرة المأمور عليه تدبر وقد رده السيد ره بامتناع الشرط في حكمه قوله وكذا لاستلزامه
الجهل بالعاقبة هذا مضافا لما ادلة على التكليف بالمحال الممنوع عقلا وشرعا قوله ولا بد ان يكون احدنا في امره تحصيل
يمكن ان يكون تحصيل صفة الاعراض ولا بد ان يكون احدنا في امره الذي تحصيل منه وحاصله ان يكون الحكم المظان فتدبر

اراد انه لما كان التعليق بالشرط مشروطا بالجهل بالعاقبة وهو مستحيل عليه تعالى فيبطل كلام المجوز من هذه الجهة لكنه يبطل من جهة اخرى
ايضا وهو ان اصل الامر مشروط بظن التمكن والظن انما يعتبر حيث يتعذر العلم وهو ايضا مستحيل في حقه سبحانه فيجب عليه ان يعلق
بعد تعلق علمه بالتمكن فيامر وبعدمه فلا يامر مطلقا تدبر قوله ثم لم يعقل احد اه اقول وذلك لان التكاليف انما هي قبل وقوع الفعل وعدم
الوقوع انما هو لانتفاء شرطه ومنه ارادة المكلف في وقت الارادة فقد كلف والحال انه يستحيل الوقوع بدونها لعدم تخلف المعلول عن
العلة وهذا مبني معتقدهم من ايجاب العبد في فعله قالوا لانه بدون الارادة يمتنع الصدور ومعها واجب ولذا جعلوا الارادة من
شرائط تمكن المكلف قالوا بانها الكاسبة للفعل وغيره اجروا عليها بالقدرة الكاسبة والثواب بها انما من شرائط الوجود لا الوجوب ومحل البحث انتفاء شرط الوجوب
واما وجوب الفعل معها وامتناعه بدونها فبناء على عدم تخلف المعلول عن علته ووجوب وامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما برهن في محله
قال المحقق الشيخ كما تراه انما اضاف الارادة الى المكلف مع ان المستدل وهو الاشعري جبري قائل بها الزاما للخصم وهم المعتزلة والامامية لانهم
ينكرون استناد افعال العباد اليه سبحانه انتهى اقول ان اراد انهم يقولون اصل الارادة للمكلف فمن هو جليل وهم يقولون بانها الكاسبة
للفعل كما عرفت وان اراد انهم ينفون ثبوتها للمكلف بل يجعلونها من جملة الافعال المستندة اليه سبحانه فهو سهو ايضا لانهم يجعلونها من صفات المكلف
يثبتونها للمكلف وانما يجعلون تأثيرها في افعال المكلف مستندة اليه تعالى وبالجملة فهم يجعلون الارادة من شرائط الايجاد ثم الفعل بعقبها من غير ان
يكون لها تأثير في صدور الفعل بل يجعلونها من المقارنات للفعل فلاحظ البحث المعقود لذلك في محله قوله ثم لم يعلم احد اه اقول هذا اعتراض على الاعتبار
المعلوم وذلك لان التكليف مشروط بحصول العلم ولا يحصل الا بناء على ثبوت التكليف مع وجود شرطه في الواقع وانتفاء ذلك والا فعدم الجواز
بانتفاء شرطه كما عليه الامامية فلا يحصل العلم لامكان انتفاء شرطه في كل تكليف يرد عليه فلا يحصل العلم في جملة التكاليف بالتكليف
بها اذا فعلوا والجواب منع اشتراط العلم بل المعتبر هو الظن كما قرر ونظيره في الاحكام الشرعية غير عزيز كما في الانساب والاموال والفروج والطهارة
الصلوة وغيرها فلعله لكن هذا من ذلك سيما وقد ادعى اجماع المسلمين كافة على وجوب الشروع معه وللاجماع على اشتراطه بالعلم ولا دليل الا اذا عزمه
عليه فلا اعتداد به قوله ولا يقال اه اقول لما فرض عدم امكان العلم بالتكليف قبل وقوعه لطرو الاحتمال المذكور ومعه وبعده ينقطع التكليف
فالقائل قد فرض امكان العلم قبل وقوع التكليف فيما اذا اتسع الوقت واجتمع الشرائط وعدمها مضى زمان يسع الفعل لان التكليف بالموقت
في زمان يقصر عنه مستحيل قوله لانا نقول اه سواء اراد ومفاده عدم حصول العلم في كل جزء جزء قبل وقوع التكليف واما حصول العلم بثبوت التكليف
في زمان الماضي فغير مجد لان ايقاع الفعل في الزمان الماضي مستحيل والجواب عنه ما عرفت قوله ان في الضرورة اه اقول هي ممنوعة لان الفطنة في التكليف
حصول الظن كما هو الحال في جميع الاحكام من الشهادات والانساب واليد وغيرها كما مر فكذا نجري الحكم في الاستقراء واما ما اشتهر من ان كل
امره مستبعد بظنه فلم نقف على اثر فيه ولعله ماخوذ من الاستقراء فتنبه قوله ثم لم يعلم ابراهيم اه اي قدوم ابراهيم كان ناسبا
من علمه وهو لا يحصل الا بجواز التكليف كيف كان وكلام حصل شرطها ثم القولية اه اوامره في امر العبد اي امتحان الوكيل قوله اه
المكلف شرعا قوله اي من هو مكلف شرعا فقوله شرعا قيد للمكلف وليس قيدا للقولة تتوقف فتوهم منه الا حرز التوقف عقلا
لان ما يتوقف عليه التمكن من الفعل شرعا عقلا وان طابقه ووافقه الشرع فتنبه قوله لا يمنع من بطلان اللازم اه اقول لما ابطلوا
اللازم وهو عدم حصول العلم فقالوا بحصوله ضرورة اشار الى ما ذكره السيد من عدم العلم بل المعتبر هو الظن ونبه بقوله
على ان دعوى الضرورة تقتضي ايضا حصول العلم على الحقيقة للمسلمين مع الامامية وللمعتزلة لما اخافوا في المسئلة زعمهم الاتفاق
وقالوا به كلا فالسيد ره تدبر قوله بعد الوقت اه انما قيد بتقضي الوقت مع ان ينقص فعل المأمور به في الوقت ايضا انه
مأمور به وذلك لانه لو كان لم يقيده بتقضي الوقت لما كان تناول فرض ترك المكلف للمأمور به في جميع الوقت فقيده بتقضي
الوقت لانه يخرج به بعلم التكليف واقعا فعل او لم يفعل قوله ره وجوب التحرز تنبيه بذلك على انه كما يجب التحرز عن الضرر
المعلوم كذا يجب التحرز عن الضرر المظنون عقلا وشرعا فمن ظن البقاء على صفة التكليف فقد ظن الاثم في الواقع
فيحصل الظن بترتب الضرر على تركه وهو العقاب فيجب التحرز عن الترك لئلا يترتب عليه الضرر المظنون قوله ره ان يخترم
البيع قال المحقق الاحمدي كما تراه في القاموس اخترم فلان عنا مبنيا للمفعول مات واخترمته المنية اخذته فالبيع فاعل والمفعول
محذوف انتهى اقول وربما يشكل بان اخترم المبني للمفعول ان اعتبر لازما بمعنى يموت ويهلك فلا مفعول ليحذف وان اعتبر

متعد بالقوة اخرمنه المنية فيصح حذف المفعول بان يكون المراد ان يملك المبيع له اى لك بهذا الا انه ينبغى قبل ان يصل اليه لان
الاهلاك قبل الوصول لا معز له والجواب ارادة المعنى الثانى هو احتمال المعنى المتعدى فيكون له معنيان واما المسافة فيمتنع تحصيل
قبل طرفا البلد منه فيكون المعنى ان الشك به يصح مع تجويزه ان يملك المبيع له يلزمه قبل ان يصل اليه التحرز منه فيتحقق المحذور وتقرير
قوله بنية الغرض اه اى ان الاجماع منعقد على وجوب الشروع بنية الغرض فلولا حصول العلم بالتكليف لم يكن لنية الغرض
المجمع عليها وجه واجاب المعترض بان الاجماع على الشروع بنية الغرض لا يفيد العلم بالتكاليف لجواز الاكتفاء بالظن والاجماع الا انه فيقطع
وقد علم من كلام السيد ره انه حيث يتعذر العلم يقوم الظن مقامه وما نحن فيه كذلك ولا يخفى ان الاستناد الى الاجماع لاثبات العلم بالتكليف
بشاعة اللاحق الا ان يكون اراد ان الاجماع القطعى بوجوب العلم بالعمر والمشروع وان جاز عدم التكاليف فى الواقع او مقتضاه وجوز
العمل بظن التكليف يقينا وان جاز التخلف فى الواقع كما فى المقام مثل وجوب العمل بالظن فى الصلوة والاموال والاولاد وان
جاز التخلف لان العلم بالتكليف بهذا الظن حاصل فى الواقع ونفس الامر فربما يجوز لنا دعوى العلم بالتكليف الواقعى وان كان هو الظن
فيتفرع كلام المصنف بوجوب حصول العلم ولا يحصل الا بالاعتبار لما عرفت من وقوع الاجماع على العمل بظن التكليف وهو مفيد للعلم فالعلم
حاصل بالتكليف وبهذا الزام اجمالى والتحقيق ما ذكره او لا فتدبر وتامل قوله والدليل عليه تولهم اقول فيه منع اذ ليس معنى المصدق
بشرع الاتيان به بالعدية فان المكلفين بعيد قول الرسول من زمانهم من غيران ياتوا بها والبعد فان اشارع فى المامور يصح ان يقال
انه مصدق قبل تمامه والبعد ارتكاب التاويل مع المعارضة لفظ التصديق او لمن ارتكابه مواضع متعددة منها الذبح والجزع
والفداء وغيرها من الاثار والمقدمات المنقولة فى الاخبار اذ علائطها بتيين جليا تعلق الامر بالذبح الحقيقة هذا مع ما فيه تاويلاته
من البعد والمنافرة الشديدة قوله لجريان العادة اه اقول انه لو كان عالما بان المامور به هو المقدمات فلا وجه للجزع الجود هذا الاحتمال
البعيد فانا نجد من انفسنا انا لو امرنا بالمقدمة خاصة وتراخى عندنا عدم وقوع ذى المقدمة لم نجزع جدا وان لم يكن عالما فى الحقيقة على
محنته من عدم علمه بالتكليف قوله عما ظن اه اقول فيه بعد شديد او الفداء عن التخييل والظن الخطاء غير معقول سيما وان يكون الظان
ابراهيم عم والمفدى هو الله تم والذبح عظيما لعدم تعقل الفداء عن الظن سيما وان يكون خطاء مع ان قوله تع وفديناه مراد به المامور
نبيه وجه والقصد راجع اليه لا الى الظن لعدم معنى لقوله تع وفديناه بذبح عظيم قوله لم يكن قد امر بها اه اقول لا يخفى انه لم يتبق مقدمة
لم يات بها او البانية انما كان هو الذبح خاصة ولو سلم فاذا لم يكن مامورا بها فلا وجه للفداء عنها هذا مع ما ورد من ان الذبح العظيم
هو ذبح الحسين عم والاوجه لان يجعل وجه الفداء الظن الخطاء او المقدمات الغير المامورة فتنبه قوله الاقرب عندى اه اقول يا
من ثمرات هذا الاصل وجوب القصر وتحتمه فى السفر كما عليه الشيعة واذا قلنا بان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز ايضا وجواز الاتمام فى
السفر كما عليه المخالف حيث يقول ببقاء الجواز بيان ذلك انه سبحانه قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ولم تفعلوا الا
انه لما كان نسخ الوجوب الاتمام الثابت بالاصل قبل شرعية القصر فان قلنا ببقاء الجواز جاز الاتمام كما يدعيه المخالف وان
نسخ الجواز ايضا لم يثبت بل كان جواز الاتمام عاريا من تجويز الشارع ورخصته فلا يصح بل يحرم لكونه نسخ بدعة ولتوقيفية العبادة و
نقايض ان يقول على تقدير بقاء الجواز ايضا فالعبادة الجائزة غير معهودة فى الشريعة لاشتراطها بالرجحان اتفاقا ولا
بشرط فيها قصد القربة الا ان يقال القابل ببقاء الجواز يمكنه دعوى بقاء الطلب ايضا فان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع
من الترك فبارتفاع الحنع لا للمنع من الترك خاصة بل هو للمتيقن كما يا ثبت قلت بالغ ان ولكن انما يجدى حيث كان بلفظ النسخ
الوجوب وهو ايضا لا يمكن الرجوع الى المنع من الترك خاصة كما سيذكره ايضا فان الظاهر من الخصم بقاء الجواز خاصة ومن هنا
التزم كون الاذن فى الترك فصلا كما يشير اليه المص ره فى قوله والقول بانضمام الاذن فى الترك اه وايضا فيذكر المعترض ره
ان القول ببقاء الندب مما لم يذهب اليه احد وان كان الدليل المسوغ لبقاء الجواز مقتضيا له ايضا ثم نقول ايضا ان الاتمام
مع ذلك استحباب الاتمام و الاصل يقتضى وجوبه ولو تخير الاجماع على وجوب الصلوة فحيث انتفى وجوب الاتمام بالنسخ
وجب القصر اجماعا لما ذكر فتامل هذا والتحقيق فى المقام رفع الجواز بنسخ الوجوب لما ذكره المعترض من انه جنس لا يدخل فى
الوجود الا بالقيود من الرجحان والمنع من الترك والاذن فيه او مرجوحية الفعل معه او من الاذن فى الترك كما فى الاحكام

الاربعة وايضا فان الوجوب بدون الجواز ليس وجوبا لانه لا يتحقق وجوب لا يكون جايزا فالا لازم من رفع الوجوب رفعه ايضا والالم يكن رفعا
للوجوب كما ان الناطق لا يتصور ولا يتحقق فى الخارج بدون الحيوانية وان رجعنا النسخ الى المنع من الترك خاصة فكذلك ايضا لان المنع من
الترك لا يتحقق فى الخارج بدون الجواز فان رفع المنع من الترك رفع لجوازه ايضا والالم يكن رفعا للمنع من الترك فتامل وكيف يكون وجود
الجواز بنفسه خاصة بدون الفصل والمنوع فان الوجوب كما عرفت لا يصدق ولا يتحقق الا بالجواز كذا ان كلا من المندوب والمكروه والمباح
لا يصدق ولا يتحقق بدونه او بدون الجواز لا يكون واجبا ولا مندوبا ولا مكروها ولا مباحا وذلك واضح غير خفى على الا ترى انه لو امر
باتيان انسان فنسخ الوجوب هل يصح للمامور ان ياتى بحمار بناء على بقاء الجنس وهو نفس الحيوانية او يلاحظ فى المجانين وليسقط قطع ولو
لا الخيل وايضا فان الاتيان المنسوخ حيوان مخصوص قد نسخ فلا بد وان ينسخ الحيوانية لان الاتيان بدون الحيوانية لا يكون ان
قطع فتدبر وايضا فان الجواز جنس والرجحان فصل بعيد والمنع من الترك فصل قريب وقد تقرر فى محله ان الجنس والفصل
كل منهما عين وجود الاخر فى الخارج ثم التركيب والتعدد انما يكون فى ظرف التحليل كالاجزاء الخارجية فلو فرق ما ساير بقاء وربما يستدل
لبقاء الجواز بما يقتضى به بناء على ان المتيقن زواله ونسخه هو المنع من الترك ليس الا وفيه انه مشروط ببقاء الموضوع وقد عرفت فيما سلف
عدم بقاء الجواز خاصة وعدم تعلق النسخ بما دونه خاصة وايضا فان الاستصحاب لا يتوجه الا فى الاجزاء الخارجية فى وضوء قطع الرجل
واليد والانف والشفة ونحو هذا ولا يتوجه الى الاجزاء العقلية او الخارجية الغير المستقلة التى لا يسبق الذهن اليها اذا لو امر باتيان انسان
فلم يصبه واسباب عجز الاجزاء لا اتيان به معتقدا بان الانسان جسم وحيث قد تعذر وجب الاتيان بالممكن استصحابا لوجه الامر بالاتيان بمن يعلم
يعتبره والعجز والاشتراك فى غيره او اقسامه او بعضوا منه تدبره ايضا وتعليم المعترض المعارضة باستصحاب عدم عروض الفصل المتيقن
ايضا ومن المعلوم ان الجنس لا يتقوم ولا يوجد الا بفصل وهذا واضح لا يبقى ان القول بعدم بقاء الجواز ههنا منافى القول بان النهى الوارد
لنفى الوجوب وعقيبه يفيد الاباحة والجواز لانا نقول ان الدال على الجواز ثمة انما هو النهى بقرينة المقام وليس الجواز الثابت هنا الجواز الثابت
فى الوجوب والفرق واضح قوله رحمه الله والقول بانضمام الاذن فى الترك اه اقول فيه انه يلزم على هذا ان يكون الاحكام الشرعية ستة لا
خمسة لان الجواز مع الاذن فى الترك ليس حكما براسه بل هو جنس للمستحب والمباح والمكروه ففصل الاول هو الرجحان والثانى هو التسوية
وعدم الرجحان والثالث المرجوحية وزوال رفع المنع من الترك يقتضى زوال الجواز جدا اذ الا منع من الترك الاضع جوازه البتة ومع عدم الجواز وتجرد
عنه لا يكون منعا من الترك بل يكون منعا من الفعل وهو واضح فزوال المانع من الترك يستلزم زوال الجواز المصاحب له كما اه وخ فزوال المنع من
الترك وان كان يستعقبه الاذن فى الترك بناء على ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين الا ان الاذن
فى الترك يعم المباح والمكروه والمستحب والحرام فلا بد وان يتقيد باحدها فيرجع الى الحكم الاصلى السابق استصحابا له ولان المانع عنه لم يكن الا
المنع من الترك فمع زوال المانع عاد المقدوم ورجع الى السابق وهو جواز الترك باحد العقود وتدبر قوله رحمه الله رفع احد اجزائه اه اقول انه
ان الجواز قد ثبت بيقين ورفعه محتمل لجواز تعلق النسخ بالمنع من الترك خاصة فلا يعلم زوال الجواز ايضا فيبنى على اليقين فى البقاء كما يقتضيه
الاستصحاب وفيه ما مر على انا نقول المنع من الترك يستلزم الجواز اذ لا يصح هو بدون الجواز قطعا فزواله يقتضى زواله ايضا اذ لا منع من الترك فيما
ليس بجايز كما قال قوله رحمه الله الذى هو جزء اه اقول الا يخفى انه على تقدير تعلق النسخ برفع المنع من الترك خاصة يتحقق الجواز ايضا اذ تحقق المنع من الترك بدون
الجواز غير معقول جدا اذ الشىء الغير الجايز كيف يمنع من تركه كما عرفت فلا بد فيما يمنع من تركه ان يكون جايزا فقط قوله فيطلب من امر اه جنس
اقول انه على تقدير ان يكونا معلولين لعلة واحدة فزوال احد المعلولين وهو الفصل باعتراف الخصم يوجب زوال علته ايضا والا لزم تخلف المعلول
عن علته وهو محال فزوال المعلول الاخر ايضا قضيته عدم تخلف المعلول عن علته وقد نبه المص ره على مثل هذا لا يجب ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن
ضده فراجع وتنبه قوله رحمه الله لثبوت الاذن فيه اه اقول هذا يجب الاصل وكذا الحكم السابق قبل النسخ من ان الشىء اذا لم يكن ممنوعا عن تركه شرعا
يكون ماذونا فيه بحسب الاباحة الاصلية ومن المعلوم ان الاذن الاصلى لو كان فصلا فهو متقوم بجنس ايضا من نوع جنسه لا بهذا الجنس فان المباح
ايضا جنس وان قلنا بان الاذن فى الفعل مع الجواز خلاف الاباحة فيجرى فيه ما تقدم من لزوم تسديس الاحكام وغيره نقول هذا الاذن ثابت
الاصل ايضا كان متقوما بجنس اذ لا فصل من غير جنس قطعا كالعكس فكيف يتقوم بجنس الجزء ايضا قوله رحمه الله فيه والندب اقول لان الاذن فى الفعل
جنس والرجحان فصل قريب للندب على عكس الوجوب لانه فصل بعيد والمنع من الترك فصل قريب فيه كما مر واما الفصل البعيد فهو الاذن فى
الترك فاذا اجتمع الاذن فى الفعل والرجحان مع الاذن فى الترك الذين هما فصلان فى الندب قريبا وبعيدا فكملت قيود الندب الا الامر بالندب

سوى ذلك تدبر قوله وما يجب الانتهاء عنه اه قيل اقول يمكن المناقشة فيه بان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اقول فيه ان شموله للمكروه
يتوقف على كون النهي حقيقة في المكروه ايضا ولعله ما ثبت بحكم التبادر كون النهي حقيقة في الحرمة فثبت كونه في الكراهة مجازا للاولوية من
الاشتراك واصالة عدم تعدد الوضع وغيرهما وان لم يذكره المصنف ره اذ ما اورده من الادلة انما تقتضي اثبات الحقيقة في الحرمة وذلك
لا ينافي الحقيقة في غيرها ايضا ولكنه ره لعله اكتفى في نفي الحقيقة في غير الحرمة بالظهور وايضا فان الانتهاء عن المكروه بطريق الكراهة انما
العمل بمقتضى كراهته واعتبار انه مكروه لو كان واجبا للزم منه العمل بخلاف مقتضى الكراهة لان مقتضاها عدم وجوب الترك وجواز الفعل
وما يؤدي اثباته الى نفيه فهو باطل قوله لا انه هو الكف عن الفعل اه اقول لا يخفى ان النهي طلب الترك والحال ان المنهي عنه متروك
فطلب ترك المتروك مؤديا الى اعدام المعدوم وهو مستحيل فيكون المرجع الى عدم ايجاده بالكف عنه المرادف لاستمرار العدم او استمرار العدم
لا يكون الا بالكف اذ لولا الكف لا وجد فلا يستمر والكف ايضا استمرار على العدم بالنسبة الى كل جزء من الزمان وتفرقة المصنف ره فيما يأتي بما
يأتي بانه ما فيه قوله ره وقال في النهاية اه اقول ربما يقال ان الفارق بين الامرين ان الاول يستلزم الثاني لان الكف ترك مع
امر زايد وهو الكف بخلاف الثاني لان المكلف قد يترك ولا يخطر بباله الكف وفيه ان الخطور بالبال ليس منوطا به الفرق لانه قد
يترك الفعل لعدم الشهوة والرغبة فيه مع خطوره بباله لعدم الذهول عنه فيصح انه تارك عرفا وليس بكاف عنه في العرف الا
ان اريد انه يجتمع الترك مع الغفلة عن الفعل وعن ايجاده ولا يخطر الكف فكذلك يكون عامة المكلفين تاركين للمحرمات وان
كانوا ذاهلين عنها لا للاشتغال بغيرها والا ففيه انه غير مستقيم ظاهرا لان من البين والمبرهن عدم توجه التكليف الى الغافل وذلك
لان الغافل لا يكون مطلوبا منه امر سواء كان فعلا او تركا ليتوجه اليه النهي فيجب حمل المراد عليه والذي يختلج في البال للتفرقة ان الكف يستدعي
الشهوة والرغبة بخلاف الترك مع اتفاقهما في اعتبار التمكن والقدرة والشعور وذلك لما عرفت من عدم توجه التكليف الى الغافل وغير القادر
فالنهي بمعنى الكف لا يتوجه الا الى من يكون مريدا او راغبا فمن لا يكون راغبا في الفعل ولا قاصدا لاتيانه لعدم الشهوة والداعي لا يتوجه اليه النهي
لانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو مستحيل فيستحيل صدوره عن الحكيم فضلا عن الشارع ومن هنا لو علم الطبيب بعدم رغبة المريض في بعض
مضاره من الماكولات ونحوها لم ينهه عنه جدا وانما منعه عما يتوهم رغبة المريض فيه اذا كان مضرا به الا انه يلزم على هذا التقرير ان لا يكون
النهي متوجها الا الى الارادة والشهوة والرغبة الى بعض المحرمات ما دام عدم ارادته وان كان يتوجه او اراد او فعلا وان كان من تجرد
رغبة وشهوة كمستمع الغناء اذا كان متكلا بلا رغبة في الاستماع بل مجرد عدم الاعتناء به وكان ناظرا الى امرأة فتحة المنظر بحيث لا ينفر عنه و
مثل ذلك ايضا من يشتغل بشغل في موضع يعرف فيه بانكر الاصوات من غير رغبة في الاستماع واراده بل هو مريد لشغل ولولا ذلك لشغل
لما كان يجلس في ذلك المجلس فانه لا يجب عليه الكف ويكون الفعل بالنسبة اليه منهيا عنه فلا يخلو من بعد وان كان ليس بذلك البعيد
لاقتضاء ظاهر الدليل له كقول معتبري الكف اذ قد عرفت انحصار الفرق في ان يكون مرادهم عدم حصول الامتثال من التارك الغافل
للترك المجرد بناء على اعتبار الكف في النهي وليس بحاصل مع الغفلة ليحصل مراد معتبري الترك حصول الامتثال بالترك المجرد كما يشاء ابه و
ارادوه من النهي والحمل على هذا الفرق بعيد جدا بل متعذر بعد اتفاق الفريقين على عدم توجه النهي بل مطلق التكليف الى الغافل و
ح فلا معنى لاعتبار الترك في النهي وحصوله من الغافل بعد عدم تعلقه بالغافل فلا ان يكون متعلقا بما لا يكون ذاهلا وغافلا
عن الفعل بل يكون متعلقا له وقادرا عليه ليتوجه النهي ومن هنا رده المصنف ره بان الترك مقدور واجوابا لاحتجاج المانعين و
المصنف قد اعتبر الترك ايضا فلو كان الثمرة تظهر في الغافل فمعلوم ان الغافل لغفلته غير قادر على الترك ومن هنا لا يتوجه اليه
التكاليف لسلب القدرة عنه فلم يكن ثمرة الخلاف تظهر الا في الراغب المريد للفعل والمريد الغير الراغب فيه لما عرفت لتحقق منه
الكف والذي لا رغبة ولا ارادة له لا يتحقق منه الكف بل يكون الصادر منه نفس الترك وجوده فيه فان قلت قد عرف
الصوم تارة بالكف عن المفطرات مع النية وتارة بالترك وظاهر ان المعتبر هناك هو الترك لحصول الامتثال به بدا والا لزم بطلان
صوم الذاهل لعدم تحقق الكف في حاله ذهوله وهو معلوم البطلان قلت قد عرفت عدم تعلق التكليف بالذاهل اجماعا وهذا
كالاشتغال بافعال الصلوة وواجباتها مع ذهوله عن اشتغاله بالصلوة لعروض الافكار والخيالات المانعة عن الحضور والتحقيق فيها

وما ثبت بها

سهل ...

وما ثبت بها ان الناوي للصوم قاصد للكف عن المفطرات فذلك القصد باق وان لم يشعر به فلذا يصح صومه مضافا الى الاجماع كالا
ان المصلي مع ذهوله قد يأتي بالافعال والاجزاء من غير زيادة ولا نقيصة مع غفلته وكذا اقاصد دار احد مثلا يطوي المسافة البعيدة
الى ان يأتي الدار من غير غلط وان عرض له الذهول في اثناء الطريق لا يشتغل بالتكلم مع احد الى ان يترك الطريق وهذا شاهد بالوجدان
والوجدان فقصد الكف على هذا لا ينفك عن الصيام ومشعر جدا لكن او نقول ان قصد الكف في اول الفعل كاف وبعد الاشتغال بعد الاستدامة
الحكمية بان لا ينوي ع ويلحظ وان جعلت ثمرة الخلاف في الغافل بمعنى انه يكون تاركا ولا يكون كافا على نحو ما مر توجه عدم توجه الخطاب اليه كما مر
وان جعلت في المتذكر الغير الراغب وغير المشتهي كما ذكر توجه اليه ان الظاهر كما تم جعل الذاهل من ثمرة الخلاف مع لزوم تكليف الغافل
قدم الاشارة اليه وان قلنا ان المتذكر معظم سواء كان له رغبة وشهوة ام لا اذ كان قادرا يكون مع الترك كافا قلنا فالتارك
المختلف فيه من يكون ح لينتحق فيه التابع وهو ظ فتدبر قوله ره ببال الخصم اه اقول فيه منع واضح اذ التارك للزنا من غير شعور
بحيث لا يخطر بباله وهو مشغول عنه بغيره لا يستحق المدح ولا يعد ممتثلا ثم المدح انما هو على الكف بالمعنى المذكور وكيف يصح مدح شخص على
مجرد عدم وجود معدوم من حيث هو من غير ان يكون العدم اثر له بمؤثر ان لا يكون مؤثرا فيه فتنبه قوله ره احتجوا اه اقول وايضا فان الحكم
الشرعي على ما عرفت في مظانه هو الخطاب المتعلق بفعل المكلف والحرمة منه والترك ليس فعلا فلا يصح ان يتعلق خطاب النهي بالترك
بل يتعلق بالكف لانه من الافعال ايضا وايضا فان كان المراد من قوله لا يتعلق بقاء العدم على عدمه بمجرد ادام حيث هو فظ انه ليس
بمقدور وان كان المراد ابقاء العدم على عدمه بمعنى عدم الايجاد فهو معنى الكف ليس الا مضافا الى ما عرفت من لزوم التكليف بتحصيل
الحاصل لو كان المراد نفس ابقاء العدم على عدمه مع ركاكته ايضا تدبر قوله ره وجوب لا اقدرة اقول فيه ان وجود القدرة لا يستلزم ان
يكون مؤثرة ويكون الاثر لها فان القادر على قتل احد اذا لم يقتله لعدم الرغبة لا تكون الحياة الباقية في المقدور عليه اثرا للقدرة
فتامل جدا واما قوله فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا في بحثه بان نفي الفعل غير مقدور لكن ايجاده مقدور
بكون كف النفس عن ايجاده ايضا مقدورا ومتساوي نسبة القدرة الى الوجود والعدم تساويهما الى الايجاد والكف عنه الا انهم
تسامحوا فعبروا عن الملزوم باللازم مجازا او لا تدبر وهو مستند اليهاة اقول لا يخفى ان الفاعل المختار اذا كان له شعور بالفعل ولم يكن
ذاهلا عنه ومع ذلك كان متمكنا من الفعل وقادرا عليه والداعي للفعل ومقتضياته فيه مجتمع من شهوة الصدور كما هو الغالب في المحرمات
والموانع بحسب الفرض منتفية ثم لم يفعل كان هذا كفا والظاهر ان القائلين به لا يعنون الا ترك الفعل مع القدرة والشعور واختيار العلم
بحق المنازع على تقدير ما ذكره المصنف ره هنا وجها وجيها فاستمرار المكلف للعدم بمعنى ابقائه على عدمه هو معنى الكف لانه يؤول الى عدم ايجاد
المؤثر الكف لا عدم وجوده المؤثر للترك وهو واضح لان الترك على تقدير القائلين به نفس عدم الوجود وعدم دخول الفعل في الوجود
لا يعلم من كما تم ومن شاك الزنا او اما الكف فيراد به عدم الايجاد وعدم ادخال المكلف للفعل في الوجود مع وجود الدواعي على ما تقرر
وبالجملة فاستمرار المكلف للعدم وابقاء العدم على عدمه فعل للترك كما لا يخفى على اولي البصاير النافذة قوله ره الحق امتناع اه اقول
الثمرة تظهر في الصحة وعدمها في القول بالاجتماع فالاول والاول الثاني وعدم الصحة في العبادات من عدم موافقة الامر على المشهور وعلى غيره
بمعنى عدم اسقاط القضاء والخلاف هنا في ان الامر وهل هو مدلول النهي كما عليه اصحابنا ام لا فيكون خارجا عن المدلول و
الحكم به تعديا عن المدلول كما عليه الاشاعرة وح فنقول ان العبادة الواجبة لا تكون الا مامورا بها فاذا ورد النهي فاما ان يكون بين الامر
والنهي عموم وخصوص مطلق كقوله افعل هذا ولا تفعل هذا ايضا وح فلا بد فيه من الجمع والتأويل بحمل الامر على الاستحباب او النهي على الكراهة
او نحو هذا والا يمكن فالرجوع الى الترجيحات ومع التعادل فالتخيير بمعنى طرح احدهما كما في الخبرين المتعارضين ان شاء الله او تباين كقوله
صل ولا تاكل حراما وهذا لا غبار عليه لعدم المنافاة وعدم مدخلية لاحدهما في الآخر ثم تحقق القول باقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده الخاص قد يتنافيان في بعض الموارد فتنبه او عموم وخصوص مطلق فيجمع بينهما بتخصيص العام لا بمعنى حمل العام والخاص
المتنافيين في الظاهر كما يأتي البحث عنه ان شاء الله وقال بعض بجواز الاجتماع هنا كما في العام من وجه وفيه منع لان المرجع في الموضوعات
هو العرف ومن المعلوم انه لا يفهم سوى التخصيص مثلا لو قال المولى لعبده اكرم العلماء ولا تكرم زيدا لا يفهم منه الا انه يريد

باب الاول
ما قوله قلم

وجوب ... لا يفهم ... بالعلم ...

من العلماء ممن سوى زيد لانه يريد اكرامه ايضا من حيث انه عالم ولا يريد اكرامه من حيث الخصوصية فيكون بالاكرام ممتثلا واتيا بالمامور به ايضا وهذا
واضح عند من راجع العرف وتتبع استعماله ويزيد الوضوح فيما لو كان التخصيص بالاستثناء كقوله اكرم العلماء الا زيدا فلو اكرم الكل قال بلا
فصل ولا تكرم زيدا او بفصل مثله ومن هنا يتحقق ان التخصيص دفع للحكم ولا يكون للمخصص حكم العام فمع تعلق النهي بفرد منه يبقى الامر
به لا يكون في المخصص الا حكم واحد وهو الحرمة كما عرفت من المثال فلا امر ليجتمعا فيه وهو ظ ومن جملة الاصحاب في مواضع من
البحث على التخصيص كما في الامر بقراءة سورة بعد الحمد والنهي عن سور السجدة والامر بالصوم عموما ومطلقا والنهي عن صوم العيد لا غير ذلك وقد عرفت
في الابحاث الماضية ان طريقة خطابات الشرع طريقة خطابات اهل العرف ولا يريد منهم سوى ما يفهمون وان قلت بان الاجتماع غير مستحيل
عقلا فنقدر او عموم وخصوص من وجه مثل ان يقول الشارع صل … في اي مكان كان ولا تغصب مطلقا ايضا سواء كان بافعال الصلوة
او غيرها ففيه النزاع المشتهر بين الاشاعرة والشيعة فان الاشاعرة يقولون بجواز الاجتماع فيكون العمومان باقيين على حالهما من غير تخصيص
لانه مقتضى الاصل والظ اذ الاصل في الالفاظ حملها على معانيها الحقيقية … على معانيها الحقيقية بالاجماع والادلة اليقينية بل الضرورة و
عليه المعارضة في الايات والاخبار ولا محذور فيه لان الضدين لم يجتمعا في واحد فان المط هو الصلوة والمبغوض هو الغصب ولا يلزم
التكليف بالمحال ايضا لانه لم يكلف بالجمع بل المكلف جامع بينهما مع انه يتمكن منه عدم الجمع فلا يكون تكليفا بالمحال وح يكون الاتي به
التصادق ممتثلا وعاصيا معا والشيعة يقولون بعدم الجواز فيكون مادة التصادق فيه العمومان بحسب ظاهر اللفظ خارجا عن احد العمومين
ويكون بينهما التعارض من وجه فلا بد من ان يكون احدهما مخصصا للاخر فان كان احدهما اقوى بحسب السند او المتن او الدلالة او غيرها من وجوه
المرجحات تعين ان يكون هو المخصص للاخر والا فالاخر الا ان يرجع الى الاصول والقواعد ولما كان في المثال المذكور
طرف النهي اقوى من حيث الدلالة وبعض الوجوه الخارجية منها قوة الدلالة من حيث ان الغصب عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير رضاه ومن
المعلوم ان الصلوة الواقعة فيه تصرف جدا فالنهي عنه نهي عنها جدا لعدم الفرق بينها وبين ساير التصرفات اذ الصلوة كك من حقيقة الغصب
ونفسه من غير تغاير وتفرقة فدلالة النهي على حرمة الصلوة كدلالته على حرمة غيرها من التصرفات بلا فرق فحرمة الصلوة والنهي عنها انما هي مدلول
النهي عن الغصب ولازم واضح جلية نحو دلالة ساير الالفاظ على معانيها وهذا بخلاف الامر بالصلوة فان مدلوله ليس الا طلب تلك الطبيعة
مع المنع عن تركها واما الزمان والمكان فهما خارجان عن مدلول الامر بل هما من لوازم فعل المكلف ومشخصاته وليسا ماخوذين ومعتبرين في
الامر بحيث يكونا مدلولين له نحو دلالة النهي عن الغصب على حرمة الصلوة كك لان النهي عن التصرف في المكان كك والصلوة كك حقيقة النهي عن
الغصب فاعتبار المكان في الغصب باعتبار مدلوله كما مر بخلاف الامر بالصلوة لعدم دلالته عليه كما مر بل قد عرفت انه من لوازم الوجود
وحقيقة الامر كما عرفت ليست الا طلب ايجاد تلك الطبيعة خاصة ومن هنا قال المعظم والاكثر ومنهم المخالفون في بحث ان الامر هل يفيد
المرة والتكرار والفور والتراخي بعدم افادته اياها مستدلين بان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن
حقيقته كالزمان والمكان والالة ونحوها فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان والزمان ولا الالة التي يقع بها الضرب كذلك غير متناول
للعدد قلة وكثرة … كلام المعظم واكثر المخالفين الموافقين في ذلك البحث وهو مذكور في الشرح المختصر وغيره نعم لما كان
ما ياتي به المكلف فردا من افراد المامور به ومصداقا له ايضا ولذا يتحقق به الامتثال فلذا يكون بالصلوة في الدار المغصوبة ايضا فردا من
تلك الطبيعة ويجتمع فيها الامر والنهي وان لم يكن المكان فيها كغيره مدلولا للامر بل يكون خارجا عنه على نحو ما عرفت بخلاف الغصب
فان حقيقة التصرف في مكان او غيره بغير اذن صاحبه فالصلوة كك حقيقة الغصب المنهي عنه وهي جامعة بها بل نفسها وبالجملة فدلالة
دلالة النهي بالنسبة الى دلالة الامر … بعض الوجوه الخارجية فوجوه منها ان حق الناس مقدم
في حق … وفيه تامل ومنها ابقاء كل من الامر والنهي على ظاهره مستحيل عند الامامية وحقيقة المغفرة فلا بد من التخصيص و
تخصيص النهي غير جائز اجماعا لثبوت الحرمة نصا واجماعا فلا بد من تخصيص الامر لئلا يلزم المحال ودفعا للتكليف بالمحال ومنها ان دفع
المفسدة اهم من جلب المنفعة وربما قيل بان مقتضى النهي فساد المنهي عنه لكونه كاشفا عن انه لا يمكن ان يكون متعلقا لمقتضى الصحة و
ومرادا فيه لانه يقتضي فساد ما تعلق به المقتضي … في اجتماع الامر والنهي ترجيح مفسدة النهي على مصلحة الامر بان رفع المفسدة
وفيه ان ذلك انما يتوجه اذا تم النهي بلا معارض ولما تعارض الامر والنهي هنا فلا بد من المرجح فاعتبر القاعدة الاعتبارية مرجحة نحوها

للعموم

ذكر

الحلال

ماذكر ومنها ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام وفي الامرين نظر اما الاول فلان ترك المامور به ايضا مفسدة فلا بد من دفعها فتغير القاعدة
المذكورة فيلزم منه ترجيح الفعل بل نقول ان في الفعل جلبا للثواب ودفعا للعقاب بخلاف الترك لما فيه من رفع العقاب خاصة كما قيل وفيه تامل
نعم يمكن ان يقال ان في المقام لا شك في كون الفعل مفسدة لعدم الخوف في حرمتها واما الشك في كونه مصلحة ايضا ام لا كما عليه الشيعة والا كيف
رفع المفسدة اليقينية اولى من جلب المنفعة المشكوكة الخلافية … المنفعة مما يترتب على تركها العقاب لانه ابعث بمطلوبية بالخصوص بل
انما اختاره المكلف على وجه المفسدة مع امكان اختياره غيرها بان ياتي بها في مكان غيره الا ان يق عند الاشاعرة جهة المنفعة والمفسدة لا
تتفاوت بالنسبة الى اختلاف الامكنة غاية الامر ان الباب اشتمل بعضها على مفسدة ايضا زائدا على المصلحة المشتركة في كل الامكنة تدبر واما الثاني
فلان المقام مما اجتمع فيه الواجب والحرام لا الحلال والحرام كما هو مورد كلام الامام عليه السلم وحمل الحلال على ما يعم الواجب تكلف بارد وهذا
بعض المتاخرين اختار الصحة وعدم الحرمة وحمل الامر بالعكس بناء على مقتضى القاعدة المسلمة من تغليب جهة الوجوب على جهة الحرمة اذا دار الامر
بينهما في الصلوة للاستقراء الحاصل من كثرة اعتبار الشارع بها في جملة الاحوال وان كان مشارفا للموت وما ورد من انه ليس بين المؤمن و
بين ان يكفر الا ان ترك الصلوة او يتهاون عليها وانه اذا قبلت قبل ما سواها وغير ذلك الا ان ترجيح الحرمة بدليل خارجي وفيه
ان ثبوت الحرمة مما لا ينكر وتعلق النهي مما عليه بين الاصحاب بل المسلمين فلا وجه لتغليب جهة الوجوب بمقتضى الحرمة هنا وجمع من
محققي العامة ممن اتفقوا الاشاعرة يزعمون معلومية عدم الاستحالة بل يقولون ان المستحيل هو اجتماع المط من جميع الوجوه والمبغوض كك اما هما
من جهتين فلان ان المبعد حين ما هو مبعد لا يكون مقربا والموجب لدخول الجنة حين ما هو كك لا يكون موجبا لدخول النار بل الموجب
لاحدهما غير الاخر والمقرب الى الثواب مستحق للعقاب وايضا فاستحالة التكليف بالايطاق معلوم وان كان ناشيا من فعل المكلف
في اداء المطلق الركوع منع عنه اشد منع وحين المنع لم يطرب ويوجب اشتغالها بها وايضا نقصد القرينة شرطا اجماعا من المسلمين ولا
يتاتى بفعل المعصية قطعا فان قلت ان استحالة الاجتماع ممنوعة كيف والعقل لا يابى من تجويز الشارع بالتخصيص بالاجتماع وتعلق الامر
والنهي بالجهتين لا سيما على ما هو الاقرب عند الاكثر من كون متعلقهما هو الكلي والطبيعة لا الشخص من الافراد كما عرفته من مباحث متعددة
مضت منها بحث ان الامر لا يفيد الفور والتراخي ومنها بحث انه لا يفيد المرة والتكرار ومنها مبحث ان النهي يفيد الحرمة والدوام
الى غير ذلك وياتي في الابحاث الاتية الاشارة اليه على حسب ما يقتضيه المقام فاذا جواز الاجتماع غير منكر عقلا لبعد على الاستحالة بل لا ريب
في جواز التخصيص بالصحة ولكن الكلام فيما اذا امر ونهى كما ذكره المقام في حمل يكفي الحكم بالامتثال عرفا وتحقق الامتثال العرفي ويعرف
انه ممتثل واتى بالمط وانه مطيع ام لا والحق ح ما تقدم من استحالة الاجتماع بحسب الامتثال فان العرف والعقلاء يفهمون تحقق
الامتثال مستلزما على امتناع اجتماعهما على نحو ما سبق على انا نقول ثانيا انه يستحيل على الشارع التخصيص بالصحة لادائه الى جواز
التكليف بالايطاق وتحقق التقرب بالمبعد حينئذ وان يكون مامورا حين النهي ومنهيا حين الامر ولا ريب ان استناد
مثل ذلك الى العاقل غير جائز فضلا عن الشارع الحكيم فتدبر وقيل ان قلنا ان متعلق التكليف هو الطبيعة جاز الاجتماع والا فلا وفيه
ان الكلام انما هو في فرد اختاره المكلف ولا شك في عدم تعدده لانه فرد فالغصب هو نفس الصلوة وبالعكس وايضا فان الاطاعة من الاتيان
بالمامور به والعصيان هو الاتيان بالمنهي عنه والاتيان هو الايجاد والتشخص في الخارج فيلزم ان يكون الغصب مامورا لان الاطاعة لا تكون الا
بالموجود والموجود بعينه منهي عنه لان العصيان لا يتحقق الا بالموجود والموجود منهي عنه وهو الاتصاف بوصفين متنافيين في الذهن لا يكفي
… اقول بيانه ان الاتفاق واقع على تعلق الامر والنهي بالفرد الذي هو فعل المكلف ولكن من يجوز الاجتماع انما
يقول بالتعلق به من جهتين ولا ينكر اصل التعلق بالفرد ح فبقي ان التنافي بين الامر والنهي مما لا ينكر وحيث كان متعلقهما امرا واحدا
اجتمع المتنافيان على امر واحد ومن المعلوم ان التنافي بين الامر والنهي انما هو باعتبار المتعلق من حيث ثبات الحق والمتعلق ثبت التنافي وتعدد الجهة
انما يجدي ان لم يتعلقا بالفرد ايضا وهو خلاف الوفاق للاتفاق على التعلق بالفرد وغايته ان يق ان التعلق بالفرد المسلم عند الخلاف من جهتين
وهذا لا يمنع التنافي بين افعل هذا ولا تفعل هذا والتكليف بالمحال اذ مع تعدد الجهة افعل هذا من حيث كونه صلوة ولا تفعل هذا ايضا من حيث
كونه غصبا وهذا هو التنافي لان الجمع بين الفعل والترك عن مكلف وان اختلف الجهة فان قلت من الجايز ان لا يكون الفرد متعلقا اصلا
بل يكون التعلق نفس الطبيعتين فقط قلت هذا مردود من وجوه الاول انه خلاف الوفاق كما عرفت الثاني انه يلزم من هذا الكل

يا رحيم يا كريم بفضلك التكلان

اطلاق الواجب والحرام على الفرد مجازيا غير حقيقي لانه لو لم يكن الفرد مامورا به ومنهيا عنه لم يكن واجبا وحراما وهو خلاف الاتفاق ايضا وخلاف العرف ايضا مع عدم صحة سلبهما عنه فان قلت مع الوجود الخارج يكون عين الفرد حقيقة فلا يكون الفرد واجبا وحراما حقيقة قلت فيه يكون الفرد عين المامور به حقيقة والمنهي عنه كذلك ويكون المامور به مع الوجود هو الفرد حقيقة وفي الواقع وكذا المنهي عنه فيلزم المحذور ويرد الثالث ان وجود الماهية ان كان في الخارج عين الفرد حقيقة كان الفرد عين المامور به حقيقة وان كان الفرد محلا للماهية فهو فاسد جدا لان حلول الشيء في شيء يستدعي مغايرة كل منهما في الوجود ومن المعلوم ان الماهية بدون الفرد لا وجود لها اصلا في الخارج وانما وجودها عين وجود الفرد في الخارج فيكون الفرد عين الماهية مع المشخصات فيكون عين المامور به حقيقة فتدبر الرابع ان قولك افعل الصلوة مثلا او جد طبيعة الصلوة في الخارج في ضمن فرد او شخص ولا تغصب مثلا معناه لا توجد ماهية الغصب في الخارج ولا تكثر فردا او شخصا بالالزام فيكون الفرد مامورا به ومنهيا عنه وان كان بالتبع بعنوان الماهية مطلوبة ومبغوضة في ضمن الفرد ويكون الفرد مرادا او مقصودا للشارع ايضا وح فيستحيل اجتماع الامر والنهي فيه وهو واضح ومن هنا ثبت المغصوبة فيما سبق لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فتدبر قوله الاولى ان الصلوة اقول لا نسلم كون الشارع محل النزاع لان المامور به هنا هو نفس الخياطة لكون الثوب مخيطا كالايقع عند المراجعة في العرف فانه لا يفهم ولا يتبادر الا نفس الخياطة بعنوان كون الثوب مخيطا كيف اتفق ومن هنا يعد ممتثلا ولو امر المولى بتحقق الثوب واعادة الخياطة بناء على عدم حصول الخياطة المطلوبة لم يعد رب عليه بل ينكر الشارع على انه من المعلوم ايضا ان المطلوب من المخيط في الخياطة هو الترتيب او السبر وكلاهما حاصلان وان وقعت على الوجه المنهي عنه بالنحو المذكور او الغاية المطلوبة قد حصلت وهو لمطلق ان هذا من المعاملات ولا يحتاج الى قصد القربة لثبات الحرمة كما في العبادات ومن هنا لو فعل العبد باعتقاد خلاف المامور به ثم بان كونه المامور به لكان ممتثلا ومن هنا ايضا ذهب الاكثر الى عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات كما ياتي بعد هذا البحث ولعل سمت المنوية لحسب الغرض الاعتبار فالفارق هو العرف لما عرفت من صدق الامتثال في مثل الخياطة دون المقام بل يحكم بعدم الامتثال بناء على ان الاصل عدم اشتراط الكون ومطلوبيته في المامور به ولا يرد مثله في العبادات لانها على الاقرب اسم للصحيح المستجمع لجميع شرائط الصحة والعلم بها لا يتم الا بعد اتيانه المكان اذ الصحيح حقيقته بخلاف ما لو وقعت على الوجه المحرم وايضا فان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ولا يحصل الا بهذا وليس المقام مما يرجع فيه الى العرف لتغير التسمية العرفية لان الامور التوقيفية ان يقتصر فيها على الاختراع موظفها ليس الا وليس عرف المتشرعة هنا بمطلق على التسمية حقيقة لتحيث لا يصح السلب وهذا الخلاف مفروض المثال للصدق عرفا ما يجزي اختلاف وهو للمعتبرة في صدق الالفاظ هذا اما ان الخياطة انما تحصل من حركة اليد والالة وليس نفس الحركة عين الخياطة بل هي لازمة لها او سببية عنها او مقدمة للخياطة والمنهي عنه انما حركة اليد لا الكون المحرم جزء لها وتحريم المقدمة وان قلنا بوجوبها لا يستلزم عدم حصول الامتثال بذي المقدمة جدا كما مر هذا بخلاف الصلوة فان الركوع مثلا عبارة عن نفس الانحناء والحركة جزء له ولا يتم حقيقة الركوع الا بها وهي نفس الغصب وبما ان اجتماع الامر والنهي وحكمين مختلفين في موضع واحد غير جائز عند الكل في الصلوة في الحمام والاوقات المكروهة والمعابد ونحو ذلك المكروهة مع وجوبها كالفاية لا يجوز ذلك والجواب بمنع المساواة فان المرجوحية العرضية لا تنافي الرجحان الذاتي الا ترى احد فردي الواجب المخير ربما يكون مرجوحا بالنسبة الى الاخر كالقصر في المواطن الاربعة بالنسبة الى الاتمام على القول والظهر يوم الجمعة كذلك ولا منع من ان يحصل المرجوحية حد ايتسامح اطلاق لفظ الكراهة عليه وبالجملة فالمرجوحية بالقياس الى الغير تجتمع مع الرجحان لنفسه بان يكون راجحا لنفسه مرجوحا بالنسبة الى الغير فان الشبهة انما نشأت من طرف تضاد الاحكام ولا تضاد بين الرجحان لنفسه والمرجوحية لغيره بل لا تضاد بين الوجوب لغيره والاستحباب لنفسه كما في الوضوء والغسل على القول بان الوجوب الطلب بعنوان المنع من الترك والاستحباب هو الطلب مع تجويز الترك كذا لا يكون تضاد بين الوجوب لنفسه والكراهة لغيره كصلوة الصائم وقت الافطار مع منازعة النفس او انتظار الرفقة وما ذكر من الامثلة وهذا الخلاف مثل الصلوة في الدار المغصوبة فانها واجبة ومحرمة لنفسها ولا مزية ولا ترجيح لاحد الطرفين على الاخر والشيء لو لوحظ الكراهة بالفعلية ثوابا وليس مرادهم بالاقلية الاضافة ليرد عليهم كراهة الصلوة في غير المسجد لكونها اقل ثوابا بل المراد اقلية الثواب بالاضافة الى الثواب المقرر لاصل الفريضة

ولا يتحقق

151

يا رحيم الوهاب ...

ولا يتحقق ذلك في الصلوة في البيت ونحوه لعدم نقصان الثواب الموظف لها بحسب الاصل بل نقول ان الثواب الحاصل من الصلوة في المسجد لما زاد على المقرر فلذا اتصفت بالاستحباب والحاصل عليها في الحمام لما نقصت عن المقرر اتصفت بالكراهة والقائل ان يقول لا ثواب مقرر للصلوة على التقدير بل لانها في البيت لها ثواب مقرر وفي المسجد كذلك وفي الحمام كذلك ايضا فالاثوبة تختلف باختلاف الامكنة والازمنة لها محدودة بحسب الاصل ليعتبر الزيادة والنقيصة ويختلف بحسبها التسمية واطلاق الكراهة بحسب الاعتبارات المختلفة ولو صح ذلك ايضا لجاز ان يقال مثلا ان الثواب الموظف للصلاة في المسجد الحرام اكثر من مسجد النبي وفيه اكثر من مسجد الكوفة وفيه اكثر من مسجد الجامع وهكذا على التفصيل المذكور في محله وفي مطلق المسجد اكثر من البيت وفي البيت اكثر من الحمام ونحوه ومع ذلك جاز اطلاق الكراهة في الاخير جاز اطلاقها على كل من الدوال وفيه في الثواب والفضيلة بحسب مراتبها وهو كما ترى والتحقيق ان يقال ان مطلوبية الشيء تختلف باعتبار امور ثلاثة الاول ان يطلب من حيث هو وطبيعته ومن حيث كونه مامورا والامتثال وبراءة الذمة من حيث الاتيان بالطبيعة المامور بها من حيث هو في نفسه من غير اعتبار خصوصية وزيادة خصوصية تعرض لها بحسب الامكنة والازمنة وذلك كالصلوة في البيت فانها مطلوبة الطبيعة وكون الواقع فيه فردا لها وبراءة الذمة وامورا بالامتثال ولا يتصف لها خصوصية زايدة ملائمة او منافرة لتوصف بالاستحباب او الكراهة فيسميها الصلوة في البيت من حيث المكان لعدم مطلوبيته ولا مبغوضيته فكيف يوصف بها ثم من حيث الزمان تختلف كالايقاع في اول الوقت او غيره فان الاول يوصف بالاستحباب لحصول زيادة مطلوبية على مطلوبية الطبيعة لاجلها استحبها الشارع واتصفت بالاستحباب لانها مطلوبة من حيث الطبيعة ومامور بها كذلك ولكنها مطلوبة ايضا زيادة على ذلك بايقاعها في الزمان المخصوص المامور به بالخصوص فان زادت المطلوبية هنا من حيث العوارض الخارجية كما ذكرنا اتصفت بالاستحباب من هذه الحيثية لا من حيث المكان الثاني ان يطلب من حيث هو في نفسه على النحو المتقدم ولكنه يطلب ايضا زايدا عليه ايقاعه في مكان مخصوص بحيث تزيد المطلوبية من حيث المكان للاستحباب ان الشارع الايقاع في ذلك الشيء فيه بالخصوص وهنا يوصف بالاستحباب من حيث المكان وفي قولها مشتركة في هذا المعنى فالصلوة الواقعة فيها معظم توصف بالاستحباب كذلك لعم كلما زادت مطلوبية المكان والثواب زاده وقال الله تعالى بالاضافة الى ما دونه مع اشتراك الكل في المطلوبية وتعلق غرض الشارع بالايقاع فيها في الجميع وان كان بعض منها احب اليه فالامر لان الامر ليس مختصا بشرف الاستحباب فيه او يكون منافرا او مبغوضا في الجملة اذ المنع من النقيض لا يوصف بالكراهة كما هو المعيار فيها وهذا واضح جدا ومن هنا يعلم حكم الثالث وهو ان يكون الشيء مطلوبا من حيث هو وفي نفسه على ما تقرر لكنه منافر ومبغوض من حيث الخصوصية والعوارض الخارجية على وجه لا يمنع من النقيض وهو ايقاعه في المكان المخصوص الذي نهى عنه بالخصوص نهي كراهة لا تحريم فان الكراهة معناها المنافرة والمبغوضية في الجملة لما ذكرنا ولا يحصل ذلك وصفت بالكراهة في الحمام لوقوع النهي عنها وثبوت الكراهة والمنافرة لها فيها وهذا بخلاف الصلوة في البيت فانه لم يتعلق بها ذلك ولم يثبت منافرة ولا مبغوضية فيه كما لم يثبت امر فيه بالخصوص او نهي لذلك ليوصف بالاستحباب او الكراهة فيتبين من ذلك كله ان الموجب للاتصاف فيها بالامرين كثرة الثواب وقلته لزم ما تقدم من لزوم كراهة الصلوة في البيت ونحوه من المسجد المشاركة في الفضيلة والثواب بل المناط في الاتصاف بها مطلوبية الخصوصية الزائدة ومبغوضيتها كما مر لا اعتبار الفضل الثواب وكثرته وان كان ربما يستلزمه فيتبين ان الاستحباب والكراهة تكون لازمة من الطرفين بحسب الدوال فان الكراهة معظم تستلزم قلة الثواب ولكن ليس كل ما يقل فيها الثواب يكون مكروها ومنافرا او مبغوضا في الجملة على ما عرفت وبذلك زال الاشكال بحذافيره قوله احتفوا الاول اعلم ان الفرق بين هذا البحث والبحث السابق ان النهي هنا قد تعلق بنفس الصلوة وثمة بالغصب الحاصل بفعل الصلوة فتعلق البحث هنا الاصل العموم والخصوص المطلق لتعلق النهي بخصوص الصلوة ومثلها من العبادات المامورة وثمة العموم والخصوص من وجه لتعلق النهي هناك بالغصب الحاصل بفعل العبادة المامورة والاشاعرة وافقونا في عدم اجتماع الامر والنهي هنا وفي خروج الخاص عن العام وثبوت الحرمة خاصة وان شذ منهم القول بجواز الاجتماع ها هنا بلا فرق بين البحثين لعموم المقتضي للصحة او لوقت الكون عنده في الكون في مكان والخياطة فيه مع الامر بها مستلزم في خياطة في كليهما المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر والنهي وقد مر الجواب عنه او لا ريب في تمام الوقف من العام والخاص المتنافي الظاهر التخصيص ليس الا كما اذا قال الرجل لعبده اشتر اللحم ثم نهاه عن شرائه لحم الغنم او اكرم العلماء ثم نهاه عن اكرام زيد ولا اختلاف فيه فيشترك في ذلك لو امر الشارع بالصوم مطلقا ثم نهاه عن صوم العيدين ونحو ذلك ثم اذا كان المامور به وجوبه او تحليلا فالامر كما ذكرنا وقد وافق الاشاعرة غيرهم فيما ذكرناه من امثلة العام والخاص ومن هنا يتبين لي اليقين وضوح ان الوجوب في الخياطة للتوصل لما عرفت من عدم فرق العرف فيه بين وقوع النهي بالخصوص ام لا لحصول الامتثال مع ان الاشاعرة المجوزين في ذلك البحث لم يقولوا بذلك في العام والخاص المطلق وان كان العرف يحكم فيما مثلوا به

اسم المنهي
ليس

ثم انه يجري فيما ذكرنا الاحكام المذكورة ... مع اشتراكه ... فيما ذكرنا من جواز اجتماع الامر والنهي ... وافق الاشاعرة ... غيرهم ...

للاجتماع ثم بعدم الفرق بين الامرين تدبر وحيث عرفت ذلك كله فاعلم ان المشهور في التفصيل بين العبادات والمعاملات هو المنصور بالدليل
واما العبادات فنقول ان النهي فيها اما ان يتوجه بنفس العبادات او جزء منها او خارج عنها والاخير اما ان يكون شرطا او لا والاول اما لكونه عبادة او لا
وتفصيل المقام ان النهي ان توجه الى الخارج الذي ليس بشرط كالنظر الى الاجنبية فلا نزاع في عدم الفساد ووجهه ظاهر وان توجه الى الخارج الذي هو
شرط ولكنه ليس بعبادة كالنهي عن ستر العورة بالحرير ... فالمعروف الافساد ...

[illegible]

الا ان يجعل المراد وجوب الوفاء بمقتضاه في موضع ثبت المقتضي لا في موضع لم يثبت وكما لا يمكن الاستدلال بها على صحة العقد الذي لا يمكن قد
الوفاء بعمومه او ليس شيء عليه للعاقد الوفاء به مثل عقد الولي لبنته الرضيعة متعة بمال ومثله لعدم تمكنها تمتع بها لا عذر افريقية الوطي
الوفاء به والخروج عن عهدته وان الثمرات التي لا يكون في الصحة دون فرق ودليل بها مثل حلية النظر اليها فلا يمكن الاستدلال عليها للزوم الدور
مع انها ليست بيد الولي والاخر الاحكام التكليفية حتى يكون الخطاب على الولي الوفاء بها من الاحكام القهرية الوضعية شرعا مع ان النظر الى الام
ليس بيد الولي فقد ان كان حلالا فحلال والا فلا مع تخريجه حلية للولي للام بالام او لم يكن الخطاب يكشف الوجه للتمتع بها من الولي مع انها
ليس لهم باختيارها حلية النظر وحرمته مع انها ليست بطرف العقد فقد واما قول المحقق من ان عقد شرطه لهم فالامر فيه اشكال ولذا اجمع المحققون بانه
محمول على الاستحباب وان كان بعضهم يستدل به والظاهر انه غفل منه او الغرض التسديد وعاد بظهور انه لا يمكن الاستدلال بها وبنظائرها على
صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما فعله بعض المحققين لعدم وجوب شيء عليهم وعدم خطاباتهم بالوجوب بل يشكل الاستدلال بها
ايضا للسباق حيث قال وحرم الربا ان الاصل الاباحة لكونه بالنسبة الى غير هو قابل الان بحكم خطابه فاما جامع انه حكم والحكم يعرف
الافراد الغائبة في الكلام من تسعة ... [illegible]

[illegible]

يظهر من بعض المتتبع عما ذكره انه لا فرق بينهما الا ان قلنا بعمومه وانه بعينها الفرق المذكور لو قلنا بعدم العموم اذ من المعلوم ان الرجال على العهد ليس للعموم
كيف يمكن ان يشتغل ذمته بدرهم درهم لكل رجال من رجال العالم فعلم انه ليس الا رجالا مخصوصة معينة معهودة في منزلة الرجال المعينة
درهم درهم فحينئذ ان يرد المجموع او ليس للعموم في العام من الاستغراق فلا نقض ولا معارضة لوجوه منها الترجيح او اللام للعهد
ان كان الرجال جمع محلا بتشبيه واللام للعهد والاشارة اليه ولقائل ان يقول ان القرينة قائمة في قوله لكل رجال ... على عدم الاستغراق
وهو ما ذكر من عدم امكان الحكم على الكل لعدم استغراق ذمته به لكل رجال من رجال العالم والقول بان ذلك من باب التخصيص العقلي
برجال ... درهم ايضا فلا يخرج عن العموم وان اعتراه التخصيص ... والصواب في الجواب ان يقول ان القرينة قائمة في الرجال على انهم
على ارادة المجموع ... [illegible]

[illegible]

و وافق بعض المعتزلة بناء على ان الموضوع له والمدلول عليه هو حقيقة الفعل والكل في الفور والتراخي والمرة والتكرار خارج عن الحقيقة [illegible]

وقرع من تركها في الانقاذين حتى [illegible] المعلوم حيثه ان الوجود في الخارج لا ينفك عن الفور او التراخي والمرة او التكرار بل يجاد الطبيعة على الوجوه المذكورة [illegible]

ومع ذلك فالمكلف يتيسر له الفور والتراخي [illegible] بل الطبيعة خاصة [illegible]

[illegible]

جائز اطلاق

في المخصوص مجازي حتى ان العلاقة المنقولة لا معكم واللزوم الفرح مثل اكلت كل رمانة وقد اكل رمانة واحدة والتوفيق في المقام التفصيل بان نقول ما كان المجاز
مستدعيا للعلاقة فان كانت العلاقة العموم والخصوص يجوز استعمال العام في الخصوص لعلاقة مشابهة الخاص للعام في الكثرة فلا بد من [illegible] من مدلول
العام [illegible] كلام الحكيم [illegible] كلاما من حيث [illegible] تغير العلاقة [illegible]
فكيف يمكن حمل كلام افصح البلغاء عليه [illegible] ارتكاب التاويل [illegible] خلاف الظاهر [illegible]
كانت العلاقة غير العموم والخصوص [illegible] كالمشابهة كان يقول اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل واحدة [illegible]
والكل فكان هذا الواحد يقابل الكل وكان رمانة البستان منحصرة فيها الا انها واحدة [illegible]
او نحو ذلك فالحق الجواز [illegible] علاقة العموم والخصوص كما ذكروا [illegible] الامكان [illegible]
من اصله [illegible] القطع [illegible] اقول [illegible] ان الدليل لا يطابق المدعى [illegible] اشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام والدليل انما
يفيد عدم جواز التخصيص الا ان يبقى [illegible] واحد [illegible] وليس هو المدعى لان عدم جواز التخصيص [illegible] يبقى واحد او ثلثة [illegible]
اشتراط بقاء الاكثر لجواز [illegible] بقاء النصف او [illegible] من ثلثة [illegible]
[illegible]
صح القول ببقاء الاكثر [illegible] عدم الجواز فيما يبقى واحد او ثلثة [illegible]
اثبات اصل المطلوب لا يتم [illegible] ان كان يجب في القائلين [illegible] المطلوب [illegible]
[illegible]
بهذا الدليل اثبات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

انه انما يفيد العموم حيث لا يكون معهود [illegible]
[illegible]

[illegible]

الاتفاق

يخفى ما فيه حينئذ من الوهن لمنع القياس وخاصة في اللغة لتفاق من الخصم بل جميع من يعرف بالعلم وخاصة اذا كان مع الفارق فانه مع الاعتبار في الحكم
فضلا عن اعتباره في اللغة وبيان الفرق اولا ان موضوع التراع جزء الكلام لا الكلمة وثانيا الجزء المتفصل فيه لا المتصل وثالثا الجزء من
او كان اسما موضوعا لمعنى مغاير للمعنى المستفاد من صيغة العام دون الجزء الجزئية منها فان الطوال في قوله اكرم العلماء الطوال اسم موضوع
لمعنى مغاير المعنى الموضوع له لفظ العلماء فلكل من الصفة والموصوف معنى مغاير للاخر بخلاف الواو واللام في المثالين فانهما حرفان مبنيان
الاسم بما عرفت وفي الثالث يظهر الفرق بما ذكره المعترض ورابعا في الجزء المجهول جزءا وفي الاستعمال وبحسبه لا في الجزء المجهول جزءا في الوضع
باتفاق الخصم اذ لم ينقل من اهل اللغة وضع العلماء الطوال لمعنى مغاير ومنع المعترضين بوضع مستأنف ولو صح ذلك لجرى في جميع المفردات
المركبة في الاستعمال نحو المقام والنظم انه خلاف الوفاق حتى من الخصم مع ان الوضع انما يتعلق بالمفردات لما قرر في محله وفي مثل بعلبك بعد
ايضا كلمة واحدة نحو الاعلام في مثل محمد علي ونحوه لثبوت الوضع فيه جميعا او بعد الخلاف غلام زيد لعدم ثبوت الوضع فيه خطئ اوو فاق على
وجه اخو الوجه الخاص او ال في مثل قولنا ولو صح ذلك في وجها خاصا ويمكن استخراج فرق المعترض بينهما بعد العرف احد بها كلمة واحدة
دون الاخرى وجها بما فقال قوله ره قبل الاسناد والحكم اقول بهذا القول يشير الى ان القايل الى ارم عشرة الا واحدا لم يحكم بوجوب الاكرام
مريدا وجوب الاكرام وسند الحكم الى العشرة ليلزم منه استعمال لفظ العشرة في غير ما وضع له وهو التسعة اذ اسناد الحكم الى العشرة خلاف الواقع
لما لو حكم عنه الاستثناء فيكون المسند اليه الحكم هو التسعة مرادا بها لفظ العشرة فيلزم منه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وهو التسعة وبعد ا
بخلاف ما لو سند الحكم الى العشرة اولا ولم يكن المسند الحكم الا بعد الاسناد وبعد الاخراج بان يريد العشرة تمام مدلولها لعدم الحكم اولا قبل الاستثناء الواحد
المستثنى والمستثنى منه وادوات الاستثناء ويكون كلام الاستثناء ولما ... سند الحكم الى الباقي فيكون الحكم حاصلا مع
بحكم على الباقي كان قوله جاءني القوم الا زيدا لا يراد منه ان زيدا ليس من القوم بل يراد منه ... مستعملا في معناه الحقيقي ويكون فائدة او اخراج ... عن الحكم بعد ما
المجيء وعن القوم الجائين فقد اراد من القوم تمام مدلوله بدخول زيد فيهم وانه الاخراجه بالاستثناء ... للباقين عنه فيكون اخراجه عن القوم
عن الحكم فقاسته لاعلى الارادة هذا الا ان المشهور في المثال التجوز كالعام المخصص ... كان الاستثناء عنه لغوا فيكون الاخراج
والحكم لولا التعيين لها اولا دون الاخر مثل اكرم عشرة مثلا معناه طلب اكرام العشرة ... في المقامين وشهادة العرف على وقوع الاسناد
المدلول كما في النص ... قوله ره وذهب العلامة اه اقول لما كان المعتبر والحجة هو ظن المجتهد بعد بذل الجهد ... عدم ارادة ... تمام
بالظن ... الاية ولا مخرج عن الحرمة الثابتة بالقطعية الا الاجماع او ... الضرورة حاصلة من مقدمات
او بقية مذكورة ... التكليف بالايطاق ... فالظن الحجة على اعتباره انما هو بعد بذل الجهد بحسب الطاقة ولان الحجة
بعلم ... باب العلم ... حصول العلم في امكان التخصيص لا يكون ظن العام مورد ... بل يكون ... القرينة الثابتة بالادلة ... هذه الادلة
قلت ... الظن ... العموم ... التخصيص ... ان كل عام له مخصص ... ما من عام الا وقد خص ... الاستقراء بل قيل ...
يبقى على العموم الا في مثل قوله سبحانه ان الله على كل شيء قدير وبكل شيء عليم ونحوه مما هو نادر ... ان الالام ...
المثل لعدم عمومه اي عدم عموم المثل ... الاستقراء ... من اهل الخبرة ... لفيد ... التخصيص
الظن بعدم ... النادر الملحق بالمعدوم فان قلت ... كون العام حقيقة في العموم كما هو المشهور ... قلت ...
الثمرة ... التخصيص ... الظن بعدمه ... بالظن الحاصل
من الوضع للعموم ... الظن الحاصل من الوضع ... معارضة الظن بالتخصيص لا ... بالتخصيص وبذل الجهد ... وان كان ... التخصيص
وبعد ... الظن بالعموم ... والاستقراء ... ان جل الاحكام موضوعات ... الاحكام ... على ظاهره ... كالاستحباب
الامر في الندب والنهي في الكراهة ... المحققين ... الوثوق عن الموضوع له ... المعتبر ... المطلق في المقيد وان
اغلب الاحكام ... التوجيه مع انا مكلفون بفهم ... اللفظ لان الخطاب ورد ... فلا بد من
الحجة ... القرائن حالية او مقالية داخلة ام خارجة ... الاخبار ...
الاخبار ... العام ... القرآن ... المخصوص المستدل به ...
اخبارهم ... المخصوصة كالبينة المحصورة ... العمل ... وجوب الفحص ... الجزء
ثانيا ... الاستقراء ... الظواهر جملة ... الاستقراء ... الاخبار ... ساير العلم
... فاسد ... المجاز ... الصدوق ... في عمومه ... عن
الاحد بالتخصيص ... الثالث ان راوي العام ... التخصيص ... العام ... بالعموم لانه الظاهر ...
في التكاليف يوجب الاخذ بالعام خاصة ... الاول ... اللازم ... بالقرينة ... في وجوه الالفاظ
المستعمل حمل على الحقيقة لا على ... فان قلت التخصيص ... القرآن العام ... مرادا به الحقيقة اعني العموم قلت فرق بين

في يوم

هذا النوع من المجاز في مطلق المجاز ... بعدم اقترانه بالشاهد ووقع كثيرا في كلام العرب والكتاب والسنة بخلاف المطلق اذ يجوز ان يتوقف اكرم العلماء في يوم
في يوم الجمعة ... لا اكرم زيدا ... خلاف قولنا في يوم ... في الحمام ... قبله ولذا
او ادوار الامر بين المجاز والتخصيص ... القياس ... القول بوجوب بذل الجهد فيما يتعلق بالحكم المجتهد فيه ولذا
اشترط اطلاق الاجتهاد ... ان القرينة ... الخارجة ... المعلوم ... ولذا
... الاخبار ... بعضها مع بعض ... مع الفارق ... كلام ... اليمان عن
الحاجة ... المفروض ... يكون العام ... الخاص ... وقد ذكرنا انا مكلفون ... في تكليف الحاصل
... حاص ... الخاص ... البيان ...
... العام ... القرينة ... الحكم ...
لا جميع المكلفين ... الحكم الوارد على سبيل التقية ... الفحص ... الجواب
عن ... والحكم ... الاحتمال ... الفحص ... المجتهد
في كل مقام لم يحصل فيه اليقين ... المعارض ولو بالاحتمال المرجوح ... الجهد ... الوسع ... الامكان والطاقة معتبر
في حد الاجتهاد ... الفحص ... الحكم الشرعي بطريق الظن ...
يظهر من كلامه ره ... الفحص ... المعارض ... الاستقراء ... الاحكام الشرعية ...
الادلة المتعارضة ... الاستقراء ... المعارض ... الواقع ... الاحتمال ... بالمعارض
لكون الظن ... الواجب ... قوله ره ... العمومات ... الحجة
الفقه ... الظن ... المجتهد ... قطعية ...
الخ ... الدليل الرابع ... الاحد والاجماع ... القطعيان ...
حجية ... الظن ... الاجتهاد ... المجتهد ... طريق الظن ...
على الظن ... وجوب العمل ... الظن المعمول به ولا يحصل الا بالفحص ... بخلاف ... لعدم العلم
والخلاف ... قوله ره او ... المخصص ... عدم العود ... اكرم العلماء ... الاول
الاول يوجب ... بالاستثناء ... الخلاف ... المشهور عدم الرجوع ... الحقيقة
والاطلاق والعموم ... خلافه ... الرجوع ... الخلاف ... الاحتمال ... عند الفقهاء
المشهور عند الشيعة وهو الاختصاص بالاخيرة ... قوله ... الاية ... الاستثناء ... الامرين
مجاز ... الواحد ... خلاف الاصل ... المتكلم ... المخاطب
المعلوم ان تفهيم الخصوص ... القيد ... الاختصاص ... الا
بقصد ... يكون ... الرجوع الى الجميع ... الرجوع الى الجميع ...
الوضع للرجوع الى الاخيرة ... الاحتمال ... الظن بشمول العمومات السابقة ... العموم ... للاطلاق
فيحصل الشك ... العمومات ... العموم ... الظن ... المجتهد ... بل
حمايلين
الظن ... الاشعار ... الوصف ... الاحتمالين ... الكلية
هذا ... العمومات ... القيد ... الحقيقة ... مقام ... الظنون
وانما ... الظهور ... بالارادة ... عرفت ان ... الظنون
الاجتهادية والظن ... المخصص ... الاحتمال ... الاستدلال
وبالجملة ... المستند ... الاحتمال ... الاشكال ...
العمومات المتقدمة ... الحكم والتكليف ... عدم الرجوع الا الى الاخيرة ... اصل ارادة القطعية ... عدم تعلق
التكليف ... المحقق ... القيد ... الالفاظ ... ارادة ...
الافراد ... الحكم ... جماعة ... قوله
فانه قال ... اقول هذا هو الكلام ... باب ... الاشتراك ...
وهو ... التخصيص ... العبارة ...
القرينة ... الخلاف ... القرينة ... الوقف
النص ... التخصيص ... القرينة ... عدم ... التخصيص
الاخيرة ... القرينة ... المجاز ... التخصيص

في قد بر ونحن تصور المعنى في الوضع اه اقول المستفاد منه ان التصور شرط نفس الوضع بل الوضع مرتب عليه والتصور الذي يمكن ان يكون التعيين المذكور في قوله
وتعيين بازائه اه هو الوضع وهذا التعيين فرع لتصور المعنى اولا ثم ان الظ ان هذا التعيين يحصل بالاختيار في اللقب والاتي يصدر من اللفظ
[illegible]

العينية

[illegible]

مخالفة حكم الحقيقة الثابت [illegible]

[illegible]

فلا يجوز التعيين بالقرينة فتدبر قوله بل الاشتراط اه اقول يشترط ان يكون بين الكل والجزء تركيب حقيقي كالرقبة للانسان وان ينتفي الكل بانتفاء الجزء كالرقبة
والعين ففيه ان ورد بان علاقة الكل والجزء مجوزة فان اللفظ موضوع للرجوع الى الاخيرة خاصة وباسقاط التخصيص الموضوع له اللفظ يكون استعمالا
في جزء ما وضع له وهو الاخيرة بدون التخصيص بالخصوصية ويلزم من عدم ارادة الخصوصية ارادة الجزء اذ لا واسطة بين ارادة الاخيرة خاصة او مع ما
تقدم والجواب ان هذه العلاقة انما يتمشى على تقدير كون اللفظ موضوعا للرجوع الى الاخيرة والتخصيص المعبر عنه بزعم المصنف بالوحدة حيث
يجعلها جزء الموضوع له واما على تقدير كون التخصيص والوحدة من لوازم الوضع الماخوذ من التخصيص كما نبه عليه فلا لان الموضوع له حينئذ
ليس الاخيرة بدون قيد الوحدة على تقدير الرجوع اليها فتدبر قوله واما الجواب عن الثاني فلانا لا نسلم ان دليل المستدل انما يقتضي عدم الجواز
بناء على انما يقتضي عدم القطع اه نفي الوجوب لا يستلزم عدم الجواز فكيف يستقيم هذا الجواب لانا نقول ان دليله المذكور لعدم الجواز وهو حصول
الاستقلال بالاخيرة يقتضي انه لو لم يكن يحصل الاستقلال بالاخيرة لكان يجب الرجوع الى الجميع لحصول الاستقلال الواجب في الكلام
في الكلام فيقتضي حصول الاستقلال بالرجوع الى الاخيرة عدم وجوب الرجوع الى الجميع الواجب عند عدم الاستقلال بالاخيرة فان عدم الوجوب
اعم من عدم الجواز وهو واضح ويمكن الجواب بمنع انه اثبات للوضع بالدليل وهو فاسد اتفاقا فان الاستقلال الواجب يحصل بالرجوع الى الاخيرة

[illegible]

[illegible]

لا يخرج بها ... بهذه الاخبار المتواترة بين العامة والخاصة في التحليف والمتواتر بين الخاصة في طرح الخبر المخالف والاخبار المتظافرة المتكاثرة في الامر بالاخذ بما

علامة الدالة على المقصود فيجب الاخذ بها على الاطلاق فيكون هذا اخص عموما فقد نص على العمل به بالخصوص كشهادة العدلين [illegible]

[illegible]

البحث يقول وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته [illegible] انما يسهل اذ فرض ان جعل الناسخ لا يكون الا في الاخبار [illegible] احتمال النسخ

[illegible]

فتأمل فيه ثم أقول الدليل لا ينحصر في الإجماع لأن العام والخاص المتقارنين يخرج من التخصيص عرفا وهو الحجة ولأن دلالة الخاص أقوى فترجيح العام
عليه ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز عقلا وشرعا ولأن البناء عمل بالدليلين بقدر المقدور ولأن النسخ مشروط بحضور وقت العمل وفي المتقارنين
لا يتصور النسخ فتعين التخصيص [illegible]

[illegible]

للزوم التناقض أو حاصله أنه مؤبد وليس بمؤبد لأنا نقول نحن نختار قسما ثالثا وهو أن الموصوف بالحكم مقيد بالتأبيد وأما الحكم فلا يكون
مقيدا بالغاية ولا مؤبدا بل مطلقا [illegible] وإبطال استمراره وتحصيله أن قوله صوموا رمضان أبدا يجعل أبدا قيد الرمضان لا الوجوب الصوم
ومعناه عدم استمراره لا يكون مناقضا له [illegible]

[illegible]

الحكم على الاطلاق لان الحكم للعمل والبناء فكيف التجنب [illegible] بهذا مع ان من الجائز عدم اختلاف الحكم بالنظر الى المرجحات فيجب العمل منه التخصيص فيدور الحكم وجودا والله اعلم
وعدما كما اشبه [illegible] ومن يريد ان التخصيص ايضا كذلك لو كان دلالة العام على جميع الافراد فلا وجه للفرق بينهما اولى الا ان يقال قطعية
ودلالة العام على جميع افراده بعد ثبوت القرائن او الحكم بكونه ظنية ودلالة الخاص على مسمياته اذ دلالة الخاص لا يجب ان يكون قطعية بعد معلومية كون دلالة
الالفاظ ظنية واشتهار ذلك بين اهل العلم الا ترى ان دلالة العام على مسمياته ظنية ومن ثم الجائز ان يكون الخاص ايضا عاما غير مقرون بقرينة
تفيد العلم بارادة جميع افراده كالعام بالنسبة الى هذا الخاص اذ لو كان مقرونا بالقرينة فان قول الفاضل الاكرم العلامة لا يفيد ظن العموم بارادة جميع
افراده ومن ثم حيث صح او دل قرينة على ارادة العموم يصير قطعيا وقول الاكرم الطوال من العلماء وان كان خاصا الا ان دلالته على جميع مسمياته
ظنية فقط وان كان خاصا بهذا او من الجائز ان لا يجوز نسخ القطعي بالظن لكونه رفعا ويجوز تخصيصه به لكونه دفعا فالفرق ظاهر قوله وان احتمل
التخصيص مقدم [illegible] قال سلطان العلماء الاطلاق [illegible] بل مشروط بعدم حضور وقت العمل ولا يتعين ما قال ان الاصل عدمه اذ الاصل تاخر الحادث ومقتضى
بتقدير ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لا يحتمله اقول لا يخفى ان الحضور وقت العمل ايضا امر حادث مسبوق بالعدم والاصل تاخره
عن الخاص اصالة تاخر الحادث ومقتضاه ورود الخاص قبل حضور وقت العمل فتعارضا فتساقطا فيرجع الى الاصل فنقول ان النسخ يوجب
خلاف اصلين اصل عدم ثبوت الحكم واصل عدم رفعه بيانه ان النسخ يقتضي ثبوت حادثين بعد عدمهما وهما ثبوت الحكم اولا ثم رفعه ثانيا
والاصل عدم وقوع الامرين بخلاف التخصيص لانه يوافق اصل العدم [illegible] بالعدم السابق ولا ريب ان موافق الاصلين اولى مما يخالفه
ويتعين العمل على الاول لان [illegible] الثاني من خارج الا ان يقال ان الاصل عدم النسخ لا الاصل تاخر الحادث كما ذكره بل ثبوت الحكم بالخطاب
اولا والاصل في الخطاب وجوب العمل به بحيث لا يظهر مانع كما هو الحال في جميع المواضع كان مقتضى ورود الخطاب الثاني بعده المنافي رفع
الحكم الاول الا ان يظهر عدم رفعه وعدم الحكم اولا ابدا من خارج فتدبر قوله [illegible] لانا نقول قد علم مما قلناه اه اقول الظاهر ان هذا الجواب
اعتماد على الاصل الدافع للنسخ وحاصله ان الاصلان وان تعارضا لكنهما لا يثبتان قطعا بل الاصل الاول معتضد برجحان التخصيص
فيترجح على المعارض ويصح قولنا ان احتمال التخصيص مطلق للاصل والرجحان ويتبع الحكم بالنسخ بالعلم بحصول شرطه وبما ذكرنا يندفع ما اورده
سلطان العلماء [illegible] بانه عدول عن الجواب بجواب المذكور لا تتميم له فلا يتفرع عليه تصحيح [illegible] فهو جواب اخر انتهى فتدبر قوله [illegible] الا ان سوق
كلامه يا باه اقول الظاهر انه اشارة الى قوله اخيرا فكيف يقدم [illegible] بعده على العام فان ظاهره منع التقديم في جملة الصور اذ لو كان مراده خصوص
الفرد المردود لكان يخصه بالمنع بالتصريح او التلويح ولو بالحاق قوله منه اليه لانه كان يفيد الجواز منه لا منه وذكر اعتبار هذه النسبة المنع اليه منه
بعد التصريح بان المردود هو الفرد المخصوص لا منه غير متجه [illegible] فيه [illegible] اقول فيه نوع توضيح لا يخفى عليك ولكن الاختصاص
بما ذكر ثم تدبر قوله المطلق ما دل على شايع في جنسه اه اقول ان المطلق لفظ يدل على فرد شايع في جنسه وذلك الفرد هو الشيوع الشيوع المدلول
في جنسه بكون المدلول حصة تحتمل الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ ومن هنا يعلم ان اللفظ الموضوع
لمفهوم الكلي والجنس اي المطلق واريد به فرد ما يسمى ذلك بالمطلق في الاصطلاح قال المعاصر رحمه الله انما عبر الشارع بالحصة لينبه على ما قد يتوهم من
ظاهر كثير من العبارات ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفهومات انتهى وقال في شرح
الشرح وانما عبر الشارع بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق
بالافراد دون المفهومات انتهى وفي [illegible] التصريح عن المنهاج بان المطلق هو الدال على الحقيقة ومما ذكرنا ظهر ان المراد بالمطلق هو
اللفظ الموضوع للكلي المستعمل في الفرد مجازا [illegible] الاستعمال في الفرد ليس في الاصطلاح بالمطلق وحيث عرفت في بحث المفرد المحلى باللام
وفي هذا المقام ان المفرد موضوع للجنس اي الطبيعة فنقول انه اذا عرف المفرد بالقرينة فلا كلام والا فالاصل الحمل على الحقيقة وما علل بان
الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفهومات مدخول بتصريح القوم في بحث الامر ان المطلوب منه هو طلب ايجاد الطبيعة من غير دلالة
على المرة والتكرار والفور والتراخي وفي بحث النهي ان المراد به طلب ترك الحقيقة والماهية ومن هنا يفيد الفور والتكرار والاستمرار وفي بحث اجتماع الامر
والنهي ان متعلقهما الطبيعة ومن هنا وقع الخلاف وقد عرفت فيما سلف جواز اناطة الحكم بالطبايع لامكان ايجادها بايجاد الفرد والمقرر في
التكليف تعلق القدرة بالمكلف به بوجه ما وهو حاصل هنا لامكان ايجاد الطبيعة بايجاد الفرد وان امتنع بدونه نعم عدم القدرة بدون
المقدمة الا بالمقدمة مع ان المكلف به انما هو ذو المقدمة فاذن حيث لا يكون قرينة على ارادة الفرد يحمل على الحقيقة ولا يكون منه [illegible]

الاصطلاح

الاصطلاح ويمكن ان يقال ان اناطة الحكم بالطبايع والحقايق انما يكون من حيث وجودها في الخارج فيكون الفرد مقصودا او ملحوظا للشارع وعلى هذا
ينتفي استحالة اجتماع الامر والنهي فيما [illegible] نتيجة تحقق الطبيعة في الاصطلاح فتدبر جليا ثم انه قال العلامة الامجد طاب ثراه نقلا عن المعاصر ما قوله
قال رحمه الله انما عبر الشارع بالحصة لينبه على ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان
الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات انتهى اقول هذا التوهم لا يجيء من ظاهر عبارة المعاصر ولان المهية ليست شايعة في جنسها
انتهى اقول لما كان التعريف الاول يتناول الجزئيات الحقيقية والاضافية جميعا وكان يصدق على المهية ايضا فلذا فسره بذلك بيان ذلك
ان الحيوان مثلا مطلق بالاضافة الى ما تحته من الانواع فيصح انه يدل على شايع في جنسه مع ان ما تحته ايضا مفهومات كلية والجنس
البعيد جنس الجنس القريب والجنس القريب هو مفهوم كلي فلذا تبين ان المراد من المطلق هو الجزئي سواء كان حقيقيا او اضافيا
لا الكلي من حيث انه كلي بلا اعتبار الجزئية وعلى هذا فيكون المراد من الحصة المحتملة لحصص كثيرة الجزئية بالنسبة الى افراد الجنس وان كان
بعيدا مثلا اذا قيل اشتر حيوانا يراد فرد او افراد لا الانواع لان تعليق الحكم على الانواع وعلى الجنس القريب ايضا تعليق على الكلي وعلى
الحقيقة من حيث هي هي وقد فرع المعاصر بالعدول الى الفرد [illegible] تعلق الحكم بالمفهوم فما ذكره بعد ذلك بقوله ثم اقول وضع هذه
المذكور رجل وحيوان فان الاول دل على فرد محتمل لافراد كثيرة بطريق البدل مندرجة كلها تحت مفهوم رجل والثاني دل على حصة من
الحيوان محتملة لحصة في ضمن الانسان وحصة في ضمن الفرس وغيرهما مندرجة كلها تحت مفهوم الحيوان المشترك بينها منظور فيه لان تعليق
الحكم على الحصة بالمعنى المذكور تعليق على المفهوم لا الفرد فتدبر ومما ذكر ظهر ان المعاصر في قوله تعالى او تحرير رقبة مؤمنة يتعلق الحكم بافراد الرقبة
من وان كانت مقيدة بالنظر الى الرقبة المطلقة الا ان المراد منها الافراد لا الكلي على ما ذكره المعاصر تقريبا ثم اعلم انه على ما عرفت
قد فسر الشارع بالمحتمل ويحتمل ان يكون المراد به الطائر [illegible] فهو مطلق من وجه اقول لا يليق فيها على تحقق
الاطلاق في الكلي وكونه مطلقا ايضا وان كان جزئيا ومقيدا بالاضافة الى ما هو مندرج تحته وذلك لان المطلق لو كان مفسرا بالفرد [illegible]
[illegible] مثل الرقبة المؤمنة مطلقا لانها كلية ويلزم عليه المحذور المذكور من اناطة الحكم المتعلق بها بالمفهوم وهو غير مرضي عند المعاصر ولذا عدل
الى التعبير بالفرد لانا نقول المراد من كونها مطلقة من وجه الاطلاق بالنسبة الى الافراد لا بالنسبة الى المفهوم الكلي فالحكم المتعلق بها على هذا
يكون متعلقا بنفس الافراد فتدبر قوله كحمل المطلق على المقيد اجماعا اه اقول لا يليق ان ينقل الاجماع في نقل القول بالنسخ ان تم القيد
فالاجماع مع وجود الخلاف ليس في محله وليس هذا الاجماع من الاجماع المصطلح اعني الكاشف عن قول الامام ع بل جامع الخلاف بل المراد
هو اتفاق اهل العلم عليه وهو اجماع الاصوليين كاجماع اللغويين والمنطقيين والحكماء والمتكلمين ومع ذلك فالاجماع بهذا المعنى
لا يجامع الخلاف لانا نقول المراد بالاجماع على حمل المطلق على المقيد ليس بمعناه المتعارف من كون المقيد كاشفا عن ارادة [illegible]
المطلق وكونه بيانا له ليرد عليه وجود القول بالنسخ بل المراد به الاجماع على وجوب العمل بالمقيد فيندفع المحذور ثم نقول ان ظاهره وجوب حمل
المطلق على المقيد مع اشتراكهما في موجبهما [illegible] سواء كان بينهما التعارض ام لا ومن هنا يعض عدم اشتراط التعارض بينهما وهو كما ترى
لان من المبرهن المبين عدم جواز طرح امر الشارع من دون ضرورة فان الاصل في كل امر الوجوب ووجوب العمل به وعدم مخالفته ومع
[illegible] ورود امر بالمطلق وامر بالمقيد فهما امران متغايران يفيدان الوجوب بمقتضى الاصل ومقتضى ذلك ثبوت تكليفين احدهما
مطلق والاخر مقيد ومن المعلوم عدم التنافي بينهما اذ ثبوت احدهما لا ينفي الاخر فتقيد ومتعلقهما بالاصل المعمول عليه وهذا
بخلاف ما اذا حمل المطلق على المقيد فان مؤداه كون المكلف به في المطلق هو المكلف به في المقيد وعليه فيتحد التكليف ويلزم
اسقاط الامر بالمطلق وعدم العمل به والعمل بالمقيد خاصة وهذا خلاف الاصل الممهد من وجوب العمل بكل امر يرد في الشريعة و
لا يدفع هذا الاصل الا ثبوت كون احدهما بيانا ولا يثبت الا بعد تحقق التعارض بينهما ولا يتحقق التعارض بينهما الا بعد الاجماع
على وحدة المكلف به وعدم تعدده في الموجب وعدم اقتضاء الموجب الا تكليفا واحدا مثلا اذا قال الشارع ان ظاهرت فاعتق
رقبة وقال ايضا ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وعلمنا بالاجماع او غيره ان الظهار لا يوجب الا عتقا واحدا ولا تكرار في
عتقه الموجب منه علمنا من هذا وقوع التعارض بين الجزئين لان مقتضى الاطلاق اجزاء عتق الكافر ومقتضى المقيد عدم الاجزاء

توهم م

في حمل المطلق على المقيد لامور احدها الفهم العرفي مثلا اذا قال المولى لعبده اشتر لحما ثم قال اشتر لحم العتق وعلم العبد انه لم يرد الا شراء لحم
واحد يحمل المطلق على المقيد ويقتصر على شراء لحم العتق خاصة وهذا بخلاف ما لو جوز ارادة لحمين مقيد ومطلق بحيث لم يعلم الاتحاد فانه
يجب عليه الامران لحم مطلق ولحم العتق والثاني ان المقيد اقوى دلالة من المطلق ولا يجوز طرح القوي والاخذ بالضعيف بل يجب طرح
الضعيف لا القوي عند التعارض دفعا لترجيح المرجوح والثالث ان مع التقييد يكون المكلف عاملا بالدليلين وبدونه يكون عاملا
باحدهما دون الاخر والاصل يقتضي العمل بهما جميعا لانهما دليلان شرعيان وكل منهما حجة شرعا والعمل بهما لا يمكن الا بالتقييد واما ما اورد عليه
الاجماع ونحوه الاتي وجاز تعدد التكليف والمكلف به فلا يجوز حمل المطلق على المقيد لطرح احدهما كما عرفت لتغاير التكليفين كما عرفت
والقول بان احتمال التعدد يندفع باصالة عدم زيادة التكليف مندفع بان الاصل لا يعارض الدليل وهنا كل من الامرين دليل شرعي فالاصل
وجوب العمل بكل منهما كما عرفت وايضا فان الاصل الحمل على الحقيقة لان التقييد مجاز لا يصار اليه الا بالقرينة وهي منتفية وهذا اعلى الشرع
جعل المقيد بيانا وكاشفا عن ارادة بعض المطلق لان المطلق ان كان موضوعا للماهية فارادة فرد منه معين استعمال للكلي في الفرد وهو مجاز
وان كان موضوعا للفرد على البدل كان استعماله في الفرد المعين استعمالا في غير ما وضع له بهذا وبما ياتي اذ قلنا بحجية مفهوم الوصف
فيتحقق التعارض مطلقا لان الكلام في قوة ان لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة غير مؤمنة وفيه نظر فان مع عدم على الاتي والموجب المتعارض
ظاهر لا يحصل التعارض ولو قلنا بحجية مفهوم الوصف اذ مقتضى اعتق رقبة مؤمنة عدم صحة عتق الرقبة الكافرة باجزاء والمؤمنة لا مطلقا
فلا ينافي صحة عتق الرقبة الكافرة الثابتة من غير هذا الامر تدبر واعلم ان بما ذكرنا من اشتراط التعارض يندفع ما يقال من ان الموضوع المقيد
بمنزلة الخاص وقد صرحوا بان العام والخاص اذا كانا مثبتين يعمل بهما لعدم التعارض بينهما فيجب ان يكون المطلق والمقيد مثلهما
والا فما الفرق وقد اجاب المحقق الاعجمي طاب ثراه اولا بان الاجماع فارق وثانيا بان مدلول المطلق فرد من الافراد لا بعينه ومدلول المقيد فرد
معين فصار المقيد لما هو مراد بالمطلق بخلاف العام فانه مدلوله جميع الافراد لا بعضها على الاجمال ليكون الخاص معينا له انتهى اقول
قوله قدس سره ولانه جمع بين الدليلين اقول قال سلطان العلماء في حاشيته كلام لهذا المقام محصله ان الجمع بين الدليلين لا ينحصر في حمل المطلق
على المقيد ان كان المراد بالحمل المذكور الحكم بان المراد بالمطلق حين استعماله هو المقيد حتى يكون مجازا كما هو الظاهر وسيذكره المصنف قدس سره
عليه الاشكال الاتي لان المطلق يجب ايجاد الماهية لا بشرط شيء والمقيد يجب ايجاد القيد ايضا ولا تنافي بينهما اصلا فيجب ايجاد الماهية مع القيد
حتى يجمع بينهما ويحصل مقتضى المقيد وليس هذا مجازا في شيء من الطرفين حتى يحصل التعارض والتساقط ويبقى المطلق على حاله
فالعارض وفيه ان اناطة الحكم بمجرد الماهية لا بشرط غير مرضي عند المصنف قدس سره وغيره ولان سلم فمن المعلوم ان الاناطة بالماهية باعتبار الوجود
في الخارج فمن اعتق رقبة توجد ماهية العتق وايجاد ماهية العتق لا يكون الا بالفرد فالامر بالايجاد امر بالفرد وح فاعتبار فرد ما في
المقيد فلا بد ان يراد به المقيد وهو المطلوب وايضا فان اناطة الحكم بالماهية من حيث هي يقتضي الايجاد لفرد من افرادها كما هو الاصح
الحكم بالماهية وذلك ينافي المقيد فلا بد وان لا يعتبر فيه ارادة المقيد وايضا فان العرف لا يفهم من المقيد كونه بيانا وكاشفا كالخاص
بالنسبة الى العام وهو حجة ومعتبر والالزام منه كون المقيد مرادا من المطلق فتدبر وتامل وقال المحقق الاعجمي طاب ثراه عند بيان قول
المصنف قدس سره لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق الخ ما قوله وقد يوجه ذلك بان المطلق هو الماهية لا بشرط والمقيد متضمن لها فالعمل به
يستلزم العمل بهما وفيه نظر اما اولا فلان المراد بالمطلق فرد لا بعينه دون الماهية من حيث هي كما هو واما ثانيا فلان المراد بالمطلق
وجوب ايجاد الماهية وبالمقيد وجوب ايجاد المقيد ولا منافاة بينهما ح فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للتجوز في المطلق ولا
العكس فلا يصح على هذا التوجيه قول المصنف قدس سره وهو جيد اقول لا يخفى انه على تقدير القول بالماهية يتجه التجوز لان المقيد كاشف

الفرد
وبيان عن ارادة رقبة المطلق ~~ولا العكس فلا يصح على هذا التوجيه~~ فيلزم ان يكون لفظ المطلق موضوعا للماهية مستعملا
بمعنى ارادة المعينة والمخصوصية بعينها فيلزم المجاز لانه استعمال للكلي في الفرد وهذا بخلاف ما لو اريد بالمطلق الفرد المبهم منها فانه
للمقيد فانه ح يكون كاشفا عن ارادة هذا المعين في المطلق ولا ينافي وضعه حينئذ من موضوعا للاان يراد به الفرد مطلقا معينا
كان ام لا الا ترى ان اطلاق الرقبة على المؤمنة حقيقة مع انه يراد بها معينا وهو المؤمنة ولا يصح سلب الرقبة عن المؤمنة الا ان
الا ان يقال ان الواضع للمفرد اي فرد ما على تقدير القول به ولو بالفرض لما لم يقصد في الوضع معينا كان باستعمال اللفظ
فيه استعمالا في غير ما وضع له واما استعمال الرقبة في المؤمنة فمجاز لعدم فهمها الا بالقرينة واللفظ موضوع للكلي دون
الفرد وعدم صحة سلب الرقبة عنها كعدم صحة سلب الانسان عن زيد فلا يصح ان يقال زيد ليس بانسان مع ان استعمال الانسان
في زيد مثلا مجازا الا انه استعمال للكلي في الفرد بخصوصه كما مع تساوي الاحتمالين اقول الحق ان ما ذكره
من تعارض المجازين يتمشى في العام والخاص ايضا فان تخصيص العام مجاز كمجاز حمل النهي في الخاص على الكراهة في
قوله اكرم العلماء ولا تكرم الطوال منهم الا ان يقال ان الكراهة تنافي الوجوب الثابت في العام وفيه منع لجواز
اجتماعهما فان الصلوة في الحمام مكروهة مع وجوبها ايضا وفيه نظر فان الكراهة فيها انما تتعلق من حيث الوصف و
بالوصف لا بنفسها اجماعا على الاستحالة اتحادا والتعلق بالوصف انما يتجه لو امكن ايقاعها بدون الوصف المكروه وهو
ما لو كان في سعة الوقت اما في ضيقه فلا كراهة بلا خلاف يعرف وح فنقول في العام حيث تعلق الوجوب بجميع الافراد
اقتضى العقاب على ترك كل فرد من الافراد فكيف يطلب ترك بعض الافراد للكراهة اذ ح لا يكون الوجوب متعلقا بالجميع
وهذا كالصلوة في الحمام في ضيق الوقت وبالجملة فالكراهة في الواجب انما تتحقق مع التخيير في افراده والا فمع
التعيين كما في ضيق الوقت لا يتصف بالكراهة لامتناع طلب الترك الماخوذ في المكروه من الشارع ح فلم يكن
الا امرا خاصة وكذلك العام فان طلب افراده انما هو على سبيل الجمع لا التخيير ليتوجه اجتماع الكراهة فما يظهر
من بعض من القول بذلك غفلة وذهول عن المعقول والمنقول تدبر نعم يمكن ان يقال ان تخصيص العام لا ينحصر فيما يكون
حكمه ومتعلقه الوجوب لجواز ان يكون حكمه الجواز كقوله يجوز اكرام العلماء ثم يقول لا تكرم الطوال منهم فان الكراهة
لا تنافي الجواز واما اذا كان امرا وحمل على الاذن ومع ذلك حمل نهي الخاص على الكراهة فانه ارتكاب لمجازين في
الامر والنهي وارتكاب مجاز واحد وهو التخصيص اولى لانه خلاف الاصل فيقتصر على الاقل الا ان يقال ان شيوع
التخصيص لا يعارضه مجازا فلم يرجحه بالاضافة اليه مطلقا ولذا اذا تعارض الامران بعد الحقيقة يرجح التخصيص
وهذا بخلاف المقام لان المطلق ليس بعام فالتخصيص هنا منتف فيرجح المجاز على التقييد وفيه ان التقييد
نوع من التخصيص كما صرح به المصنف قدس سره فشيوع التخصيص يعمه ولا يختص بالعموم المصطلح وغلبة التقييد ايضا مثل
غلبة التخصيص والظاهر انما يلحق بالاعم الاغلب وايضا العرف قاض بالتقييد خاصة لعدم فهم التجوز حينئذ منها كما
في النهاية عليه الاجماع وايضا فمجاز التقييد يختلف بالقرينة وهو ذكر القيد بخلاف الندب ونحوه فانه مجاز
لا قرينة عليه ولا ريب ان الاول متعين تدبر وتامل قوله فيشكل الحكم الاول لان سبق الاشكال فالظاهر انه لا يرد
الا حيث كان المتعلق امرا ومتعلق المطلق والمقيد لا يجب ان يكون امرا مطلقا لجواز ان يكون المتعلق

قرينة

التعيين

حكما وضيا وح فحصل حينئذ يتعين حمل المطلق على المقيد تنبيه وتجويز التجوز في كل لفظ وان كان جايزا ولم يكن امرا الكثر وجوعا
بالاضافة الى التجوز بالتقييد وليس كل تجوز بمثابة مجازية الندب والتخيير خصوصا على مذهب المصنف ره مع كثرة استعمال الامر
في الندب حتى ارتفع وتوقف عن الوجوب فانه ليس كل مجاز مستعملا بهذه الكثرة ليعارض مجاز التقييد قوله ره ويبقى المطلق
سليما اه اقول كيف يبقى المطلق سليما عن المعارض والحال ان احتمال التجوز فيه بارادة المقيد منه قائم حسبما ذكره
سابقا وبالجملة فيقتضي تعارض احتمال التجوز في المطلق لاحتمال التجوز في المقيد عدم الحكم بتعيين ارادة الاطلاق او
التقييد وعدم الجزم باحد الامرين فكيف يمكن الحكم ببقاء الاطلاق سليما عن المعارض وان التي في التقييد توجب الشك في
الاطلاق بنحو ما ذكرنا ذكر قوله ره وقد اشار اليه البعض اه اقول اي البعض مقام هذا الاشكال وهو تقارض المجازين
وتساوي الاحتمالين فيه نظر اذ شغل الذمة اولا عن ثابت يقينا بالمقيد ولا نظن حتى يجب اليقين براءة
الذمة منه لاحتمال الندب او التخيير وغير ذلك او لاحتمال شغل الذمة من غير الجزم او الظن به اولا يقتضي وجوب العمل
غاية الاحتياط وهو غير واجب فتامل انتهى اقول كما ان شغل الذمة بالمقيد غير ثابت يقينا ولا ظنا كذلك شغل
الذمة بالاطلاق ايضا غير ثابت يقينا ولا ظنا وانما الثابت باليقين اشتغال الذمة باحد الامرين لا على التعيين
وتحصيل البراءة اليقينية يتوقف على العمل بالمقيد كما ذكره فالوجه الموجه وجهه في الغاية قوله وهو كما ترى اقول
وذلك لان يقين البراءة انما يجب اعتباره حيث يتعين اشتغال الذمة بيقين لا مطلقا وههنا يجوز ان يكون الامر
للندب بزعمه فلا يثبت اصل التكليف والاصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف ولكن هذا الاشكال انما يرد حيث
يكون المتعلق امرا ومتعلق المطلق والمقيد لا يجب ان يكون امرا مطلقا لجواز ان يكون المتعلق حكما وضعيا وح
فيتعين حمل المطلق على المقيد تنبيه قوله ره والجواب ان المعنى المجازي اه قال المحقق الامجد ملا صالح شاه قال رحمه الله في
الحاشية الجواب المشهور بين القوم هو ان هذا الالزام الاسم وان تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق هو
المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وايضا فانه لا لزوم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجاز انما هو جوابكم في الصورتين
فهو جوابنا ولو نوقش فيه بان جوابهم في الصورة الاولى ان تقدم المقيد ربما يصح قرينة لانتقال الذهن من
المطلق الى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علماء الاصول والبيان وفي الثاني انهم لا يطلقون تناول الرقبة
لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فايت جنس المنفعة حتى يكون دلالتها على السليمة مجازا ولو سلم فانتقال
الذهن من المطلق الى الكامل ظاهر الا مدفع له وانت تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب به في موضع
التزاع فلهذا لم نتعرض للجواب المشهور انتهى اقول لا يخفى تمامية الجواب المشهور فان كون المقيد قرينة للانتقال اليه
المقيد لا يفرق فيه بين التقدم والتاخر عرفا ظاهرا والفرق تحكم وكذا تبادر السليمة يقتضي حمل الاطلاق عليه و
هو مجاز لان اللفظ لم يوضع له خصوصا كما استعمل فيه ولا يذهب عليك ان تبادر السالمة يوجب حمل الاطلاق
بالوضع على الافراد لا على الماهية وكونه حقيقة في الافراد لا في الماهية لان تبادر المجاز غير معقول الا ان يقال انه
تنظر قبادر ذي الراس الواحد من الانسان لا ذي الراسين وان كان حقيقة في الكل وكذا نظير تبادر غير الماء

قرينة

المستحيل

المستحيل من الهواء عند اطلاق الماء مع وضعه للطبيعة ولعل الظ ان عدم الوضع للفرد في الامرين مسلم ومع
ذلك لا يبعد ان استعمال الطبيعة في الفرد مجاز الا ان يقال ان ذلك دليل على الوضع للفرد لان التبادر يختص بالوضع ولا
ريب ان الفرد متبادر في مثل الرقبة والانسان والماء من غير قرينة فيجب ان يكون موضوعا له اللفظ للتبادر
ويثبت الوضع في غير المتبادر بعدم صحة السلب ونحوه وقد حققه الوالد المحقق في الفوايد في رفع التناقض بين
قولهم التبادر دليل الحقيقة وقولهم ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة فيعلم مما ذكرنا ان الموضوع له
هو الفرد وان استعمال المطلق في فرد مخصوص حقيقة ايضا لما ذكرنا من تبادر البعض بلا قرينة وهو دليل الحقيقة
ولا يجامع المجاز جدا فتحقق من ذلك ان تقييد الاطلاق لا يقتضي كونه مجازا فتامل وتدبر قوله فلا يجزي اعتاق
المكاتب اصلا اه اقول يرد عليه وجوه من الكلام ومن وجوه النقض والابرام الاول ان مقتضى نفي المطلق
عدم اجزاء فرد منه لا عدم اجزاء جميع افراده ليلزم منه عدم صحة عتق المكاتب اصلا الثاني ان مقتضى نفي المطلق
نفي فرد منه على البدل ومقتضى نفي المقيد نفيه على التعيين فكما يجعل المقيد كاشفا ومبينا في الاثبات كذلك
ينبغي ان يجعل كاشفا في النفي ولازم ذلك ان يجعل المراد من لا تعتق المكاتب النهي عن عتق المكاتب الكافر
لا مطلقا الثالث ان مفهوم الوصف وان لم يكن حجة الا ان التعليق عليه يشعر بالعلية ولازمه نفي عتق
الكافر خاصة وجواز عتق غير الكافر ويلزم جوازه في المطلق الرابع ان القوم ذكروا ان اللام للاستغراق
كانه يجعل المثال من تقييد المطلق واخراجه من العموم ولا يخفى ان اللام هنا داخلة على المنفي فعلى تقدير كونها
للاستغراق لا يفيد الكلام عموم النفي بل نفي العموم ويكون التحقق وصدقه بنفي فرد من الافراد فلا وجه لنفي
قصد الاستغراق الخامس ان حمل نفي المقيد على نفي المطلق انما يوجب جواز العمل بها اذ يجوز في العمل
بنفي المقيد خاصة في المطلق كما يجوز العمل بنفي فرد ما من المطلق بخلاف العكس فانه لا يجوز حال الاطلاق العمل
بنفي المقيد فانه يلزم من الاول نفي صحة عتق المكاتب اصلا ويمكن الجواب عن الاول من وجوه الاول ان النهي
عن عتق المكاتب اصلا نهي عن عتق فرد ما منه والمفهوم عرفا منه عدم صحة عتق كل فرد منه وهو منه
لان عتق كل فرد منه عتق لفرد ما منه ويلزم منه مخالفة النهي عن عتق فرد ما منه وهو الظ فاذا فالفرق
هنا هو المحكم بذلك وان اردت ايضاح ذلك فراجع العرف وقل لا تشتر اللحم ولا تعتق المكاتب او
قل ما هو في معناه وهو لا تشتر فردا ما من اللحم او لا تعتق فردا ما من المكاتب ثم انظر ماذا يفهمون وبما
ذا يعملون وليس الا النهي عن جميع الافراد نكرة ومحكم عموم النفي بدونه ولا نتوهم ان معنى قولنا
لا تشتر فردا ما من اللحم او لا تعتق فردا من المكاتب من النكرة في سياق النفي المفيد للعموم لان معنى المطلق
لان معنى النكرة في سياق النفي لا تشتر كل فرد من اللحم ولا تعتق كل فرد من المكاتب كما ان ارجح العلماء
معناه ارحم كل فرد من العلماء فتبين الفرق بين معنى المطلق والعام الثاني انه قد تقرر في محله ان النهي انما
يتوجه الى ترك الطبيعة ومن هنا يقتضي الفور والتكرار ومقتضاه هنا ترك ايجاد طبيعة العتق في ضمن
فرد ما ولازم ذلك ترك جميع الافراد لان ايجاد فرد ما من العتق تحقيق ايجاد طبيعة العتق وهو خلاف

المذهب الثالث ان المطلق يرجع الى العموم بالنظر الى الحكمة فيجب بالقرينة بحسب العرف والعرف كذلك فيه رجع الى العموم
الحكمة المقتضية في الثبوت حذو النعل بالنعل والرابع ان عدم جواز عتق الكافرة انما يتحقق من نفي المقيد فحكم المومنة
انما هو في سع الامر ولا امر بعتق المومنة فلا يقع عدم صحة عتق الكافرة للنذر وعدم صحة عتق المومنة لعدم الامر فلهذا
لا يصح عتق المكاتب مطلقا من هذه الجهة ايضا الخامس ان كلا من المطلق والمقيد دليل براسه مستقل يجب العمل
بمقتضاهما ومقتضى ذلك ترك فردين من العتق فرد من المقيد وفرد من المطلق واللازم من ذلك ترك عتق الكافرة
على نفي المقيد وترك عتق المومن على نفي المطلق واللازم ترك عتق المقيد خاصة وهو خلاف المفروض من
وجوب ترك الفردين فيلزم من ذلك وجوب ترك عتق المومنة والكافرة ايضا فتامل وبذلك كله ظهر الجواب عن الثاني و
الثالث والخامس واما عن الرابع فبان نفي الاستغراق في المعرف يفيد فائدة نفي المطلق الا انه خارج عن محل الفرض
وهو المطلق والمقيد واما التمسك بالاجماع للفرق بين المطلق والمقيد المثبتين والمنفيين فهو لو كان المعظم
والاصوليين بحجة مستقلة لاثبات الحكم لان حجية الاجماع انما ان يكون من حيث كشفه عن قول الامام عم وهو مختص
بالاحكام والامام من حيث كونه اجماع اهل خبرة وذلك للمقام فان اجماع اهل الخبرة انما يكون حجة من حيث انهم اهل
خبرة لا من حيث الاجماع ولذا لو لم يجمع اهل الخبرة يكون قولهم ايضا حجة من حيث كونهم اهل خبرة ولو كان واحدا منهم
واجماع الاصوليين ليس من الاخيرين لان قول اهل الاصول لا يعتبر من غير دليل وحجة تدبر
دلالته اه اقول المراد بالمفهوم ما عرفه بالدلالة وهي غير واضحة فلا يصدق الحد على المهمل فاذا ذكره عبارة من ان انتفاء
انتفاء الدلالة اعم من ان يكون لانتفاء الدلالة او لانتفاء اتضاح الدلالة غير موجه لان مع انتفاء الدلالة لا
يصح عرفا انه لم يتضح دلالته وان صح على بعض الوجوه لان في المهمل المفهوم عدم الدلالة لانه لم يتضح دلالته
وبينهما فرق واضح لا يخفى ان عدم اتضاح الدلالة ان كان بحسب الوضع اي لم يتضح دلالته من حيث الوضع فيخرج
المشترك لوضوح دلالته من حيث الوضع وان كان بحسب المراد اي لم يتضح من حيث المراد دخل اللفظ المحتمل للحقيقة
والمجاز لان المقول المراد ما لم يتعين دلالته فيدخل المشترك ويخرج المحتمل لهما لتعين الحقيقة فيكون عدم
الاتضاح عدم التعين او ما لم يتضح دلالته بحسب الاستعمال فيدخل المشترك ويخرجان لان الحقيقة متضح لان
الاصل في الاستعمال الحقيقة مع جريان العادة بالاتيان بالقرينة لو اريد خلافه فتدبر اما الفعل اه
اقول فعل المعصوم حجة بمعنى انه يفيد الشرعية ويستنبط من حكايته شرعيا من احد الاحكام الثلاثة غير الوجوب الندب
والاباحة وانما وقع الحصر على الثلاثة لعدم وقوع المكروه منهم وتنزههم عن فعل ما تركه اولى كما وقع للانبياء على نبينا وآله
كادم عم في اكل الحنطة ولذا عبر عنه سبحانه في الاية بالعصيان في قوله وعصى ادم الا وهو متنزه عن ذلك
دون الانبياء وآله بقية من بينهم على جميع الانبياء والماضية من لدن ادم الى الى بالاتفاق والاخبار
المتواترة من انهم العلة لايجاد العالم ويشهد عليه المشهور لولاك لما خلقت الافلاك وكذا ما في الاخبار
من ان الله تعالى ادم عم ونحو ذلك وكذا ما في الجامعة الكبيرة فبلغ
الله بكم اشرف محل المكرمين واعلى منازل المقربين وارفع درجات المرسلين ولازم جميع ذلك وظاهره

ان لا يقصد منها ترك الاولى او الاثم وهو ولم يحصل المرتبة الموجبة لذلك مع ان الظاهر انه من خصائص ثبت عدم
اما تفضيل الائمة على بعض الانبياء ففيه خلاف بعد الاتفاق على تفضيل امير المؤمنين عليه السلام على الجميع وخصاصة
من الله سبحانه بالامارة وال عليه ايضا هذا او لقائل ان يقول ان المباح ترك ايضا اولى الا ان وظيفتهم الاشتغال
بالواجب والمندوب ويكون من المحظور والمباح لا مطلوبية فيه ومن هنا اشار سيد الساجدين والعابدين بقوله
صلوات الله عليه فاستغفرك من كل لذة بغير ذكرك ومن كل راحة بغير انسك ويمكن الجواب بان وظيفتهم
ايضا التبليغ والارشاد ويجاز بالفعل كما جاز بالقول فان فعلهم حينئذ يكشف عن جوازه واباحته ولا يتوهم
المكلفون من عدم فعلهم للمباح المخصوص مثلا واستمرارهم على الترك عدم جوازه ومن هنا يرتابون بالاقتصار
الشرع والائمة على الواجبات في مثل الوضوء والصلوة دفعا لتوهم الوجوب في المستحب ومن فعلهم المناقشة
بان كل مكروه جايز ومن الجايز ان يوتى به حذو ما قيل في المباح فيمكن ان يكون مرادهم من المباح في الحصر المعنى
الاعم لا الاخص ليشمل المكروه ويمكن التقصي عن الاشكال بان فعلهم لذلك من ترك الاولى لجوازه في بعض الاحكام الحكم الى
الاخر منها بالعوارض والقصود فيجوز ان يوتا بالمباح على وجه يصير راجحا وهو ان يقصد فيه القربة بوجه من الوجوه
ولقد اشتهر عن الجد الامجد المجلسي طاب ثراه انه ذكر انه لم ياتي بالفعل المباح اربعين سنة بل بقصده القربة في كل فعل
على وجه وان كان في الظاهر مباحا كما هو اولى بذلك وبنحوه الكلام في المكروه اذا عرفت ذلك فاعلم ان فعلهم اما
ان يقع بيانا للمجمل من العبادة ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون طبيعيا او عاديا صدوره ام لا وعلى الثاني اما يعلم خصاص
الحكم بهم عم ام لا فيتبعك وعلى الثاني فاما يعلم من وجوبه وندبه واباحته ام لا فبيان هذه الصور انه لا خلاف في وجوب
التاسي في الافعال العادية وضروريات الطباع البشرية ولوازم الاجسام البدنية كالقيام والقعود والاكل والشرب
وكيفيتها او كميتها وان ثبت مطلوبية نوع مخصوص منها فرد ليس خارج وكذا الاختلاف فيما يعلم الاختصاص كالتزويج
زايدا على الاربع وانما الخلاف في مقامين الاول فيما يقع في بيان العبادة المجملة بعد الامر بها في الكتاب والسنة ان لم يعلم
الواقع في غير بيانها والكلام في المقامين فيما لا يعلم وجهه ووقوعه اذ لا اشكال فيما علم فنقول اختلفوا في وجوب التاسي مطلقا
او استحبابه او اباحته كذلك الى ان يظهر وجوبه او عدم وجوبه مطلقا في غير بيان العبادة المجملة لدلالة الامر بالاتباع
في قوله تعالى فاتبعوه وغيره اولا بانه هو الفعل على الوجه الذي فعله والا فعله فعل على جهة الاستحباب او الاباحة مع جهة
الوجوب خلاف الاتباع اذ هو مخالف للاتباع وثانيا بان كثيرا من افعاله لا يعتبر متابعته فقط فكما يجوز التخصيص كذا يجوز
حمل الامر على الاستحباب او حمله ان يفعل على الوجه الذي فعل او اعم والجواب عن الاول ان الامر للوجوب ومقتضاه
وجوب المتابعة مطلقا ويجوز كونه على خلاف ما فعل لا يعارض الوجوب الثابت من الامر وتحقق المتابعة عرفا بظاهر الحال
الا ان يقال ان اقتران فعلهم بقصد مخصوص واعتبار النية في الفعل مما لا شك فيه فلا يتحقق لا يكون الا بالاتيان
بالفعل مع النية المقترنة المعتبرة والقصد المخصوص وبدونه لا يكون متابعة وبالجملة فالمتابعة المامور بها من حيث
المادة تقتضي الموافقة من جميع الوجوه والاتيان المخالف من بعض الوجوه لا يسمى متابعة فتدبر ومن الثاني ان التخصيص
او لا من غيره فتتبعه والازم سد باب التخصيص فيما يجوز فيه وهو كما ترى عدول عن الراجح الى المرجوح والثاني
قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولا احتمال الوجوب فيحسن الاحتياط وهو مستحب وللاصالة البراءة و
لان الاقتداء به حسن في كل حال والجواب عن الاول انه لا ينافي الوجوب لان الوجوب ايضا داخل في الحسن و
عن الثاني ان الاصل لا يعارض الدليل وقد مر ولا يذهب عليك ان بعد ما تقدم من اعتبار القصد المخصوص

وان اعتبار الوجه التابعة من حيث المادة لا يتم الحكم بالاستحباب مطلقا لجواز وقوعه على الاباحة او الوجوب او نحوهما فيكون الاتيان على جهة الندب مع عدم ثبوته من فعله تشريعا محرما ولا يمكن التفصي بان قصد القربة مطلقا مجزي على الحق من المذهب لان ذلك انما يتم مع ثبوت الرجحان في الجملة ومع فرض الاباحة لا يصح نية القربة من اصل فيندرج الثالث اصالة البراءة وهو ظاهر ولا يمكن الرابع نحو ما في الثالث واما القول في العبادة فنقول ان الافعال الصادرة فيها لا تخلو عن وجوه اربعة الاول ما يقع بخروجه كركوعها او ظهورها بحيث لا يعتد به عرفا وعادة لاستحالة التكليف بالخصوصية بحيث لا تتفاوت اصلا والثاني ما لا ظهر خروجه وهو فيما كانوا عليه سابقا كالتستر في الصلوة وكذا ما يتوقف على فعله شرعا من الاجزاء كالهوي للسجدة والنهوض للركوع وامثالهما مما هو انتقال من جزء الى جزء او فعل بان المتبادر الى الذهن انه ليس بداخل الا بدليل شرعي وقلما يمنع ان يمنع حجية هذا التبادر او اعتبار ذلك في الالفاظ لقيام الدليل على اعتبار فهم العرف وفي المقام ليس مستند الى دلالة لفظية نعم ان قلنا بحجية كل ظن للمجتهد كان هنا معتبرا لانه حصل الظن بعدم الدخول وحصوله لا يخلو عن اشكال لعدم استناده الى امارة شرعية الثالث ما يعلم انه من الكيفية فهو ايضا كالسابق الرابع ما يتردد في دخوله ووجهه مثل مد الاذان في الوضوء والابتداء في الغسل من الاعلى في الوجه واليدين لجواز الاتفاق وكونه احد افراد الكلي الواجب لكنها يجوز دخوله في الكيفية ايضا ووجوب الثاني في الاخيرين بعلم ما تقدم في الوجوب مطلقا وقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وان ما يوتى في بيان المركب المستحدث ما يحكم باعتباره عقلا وعادة كامر الطبيب بأكل معجون ثم يصفه بفعله واتيانه بكيفية مخصوصة وايضا فان العبادة المجملة اما ان تكون واجبة وما مور بها ام لا وعلى الثاني فهو خلاف الفرض وعلى الاول فان كان فعله بيانا فهو المطلوب والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ورفع التكليف ولا يخفى ان هذا انما يتم بتحقق بيان قولي يفي بتمام الكم والكيف كما في الصلوة دون مثل الاذان ونحوه واعلم انه اورد على الوجه الثالث والرابع بانه متى جاز فيه احتمال الاتفاق او جزء ما ذكر لم يحكم بالوجوب والدخول لاصالة البراءة فيقتصر فيهما على مورد اليقين بالوجوب والدخول ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه على تقدير جواز اجراء الاصل في العبادة بناء على كونها اسامي للاعم لا الصحيح ويأتي البحث في ذلك مفصلا انشاء الله تعالى فان نظرا الى يعلم قوله على وجه وقوعه فقيل كما اذا صلى الرسول صلوة ولم يظهر وجهها من الوجوب والندب وكما اذا قام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل بجواز السهو اولا وكان الحاق السهو كهو عن عدم جواز السهو كما عليه العدلية خلافا للعامة والصدوق في الفقيه من الخاصة لخبر ذي الشمالين المحمول عندنا على التقية قوله تدبر قوله تعالى عقدة النكاح اقول الظاهر ان هذا الاجمال انما هو الاختلاف للمفسرين في المراد من الذي بيده عقدة النكاح والاغيا لنظر الى اللفظ مطلق يتناول الزوج والولي الزوجة لثبوت عقدة النكاح لهما شرعا فيصدق على كل منهما انه بيده عقدة النكاح ووجه الاعتنا بقول المفسرين مع ذلك انه قول اهل الخبرة فيعتبر فاعتبر وتدبر

قوله رجع المجمل بيد اقول وجه الجمل به ورود المحصنات الاول للحرية يشهد به قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة اذ المراد بالمحصنات هنا الحراير لانهم المخصوصون بالثمانين دون الممالك لان عليهم نصف ما على الحراير وهو الاربعون الثاني للاسلام يشهد به قوله تعالى في المملوكة

فان احصن

فان احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب بصيغة المعلوم على قراءة ابن مسعود وغيره الثالث التزوج يشهد به قوله تعالى والمحصنات من النساء بعد قوله تعالى حرمت المزوجات من النساء الرابع العفة يشهد به قوله تعالى ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها ومنه على ما فسر بعض المفسرين قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات الاية والمشتراك المراد بين الحراير والعفايف تدبر وليراه على اجماله اقول ويمكن الاستدلال ايضا بان كون اليد حقيقة في العضو الى المنكب متفق عليه وامارة الحقيقة موجودة فيه وانما غيره فيدور الامر بين المجاز والاشتراك والمجاز خير منه وبانا نقطع بصحة الاطلاق على البعض على ما دون المنكب ويمكن الجواب عن الاول بما في الجواب عن جواب المصنف رة او الظهر من العرف التردد عند الاطلاق وعدم الحمل على التمام بمجرد عن القرينة وان كان هذا اعم من الاشتراك لثبوت في المجاز المشهور ومن هنا توقف المصنف رة في حمل اوامر الائمة عليهم على الوجوب الاشتهار الاستعمال في الندب لكونه من المجازات الراجحة ويلزم منه التوقف هنا ملاحظة العرف وغلبة الاستعمال فيما دون المنكب الا ان القول بالمجاز الراجح هنا لم يذهب اليه احد وقيل بالاشتراك لذلك ولا يخفى فيه لعدم اعتبار هذا الاتفاق فهذا يتجه ان ايق كون المجاز اولى من الاشتراك يتعين كونه المجاز الراجح او ما منه الطريق اولا وعن الثاني بان اللازم منه كون الحقيقة في الكل والاشتراك فيه ولا يلزم منه كونه مجازا في البعض كما في صحة اطلاق البعض القرآن والقرآن على آية مثلا وقد مر في بحث حقيقة الاشتراك مر قوله فقطع يده اه وفي الحاجبي حاجب تبرأ منه فقد جاء بان القطع هنا بمعنى الابانة والتجوز وقع في اليد لان المراد بها وكما البعض المبان انتهى اقول فيه نظر اذ اللازم من ذلك كون اطلاق الجمع على اليد مرادا والقطع من غير مغايرة بينها هو خلاف العرف فيق جرح يده ولم يقطعها وبالجملة فالمتبادر من القطع الابانة الكلية ومن الجرح سلب الالتيام المخصوص وهو في قرابته جرح في سائر ولفظ اليد لانه اقول يمكن ان يشيد قول السيد ره بانه ان سلم كونه مجازا فهو من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة ولذا ترى يق عمس يده الى المنكب او قطع يده من المنكب المنكب وغير ذلك وبالجملة فالعرف ومحاورات اهله يشهد على انهم لو ارادوا من اليد ما هو الى المنكب لا يطلقونها مجردة عن القرينة وليس كالحقائق في الافادة ومن هنا لو قيل ضرب بالسيف فقطع يده لم يفهم من موضع قطع فراجع بحيث دعيم قوله ظاهرة في الكل ارتكاب البعض من الابعاض واليه معظم اهل اللغة كان المنفصل شرعيا اولا وسواء كان لغويا اذ الحكم واحد اولا قوله بعد ثبت انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيحة اقول اعلم ان الاحكام الشرعية باسرها توقيفية سواء في العبادات وغيرها وسواء الاحكام الطرفية والوضعية وكذا ماهية العبادات ما احدثه الشارع من معاني الفاظها وفي كيفيتها وتعيين اللفظ بازائها وكذا الفاظ العبادات ان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية واما الفاظ المعاملات فليست بتوقيفية بل مرجعها الى العرف واللغة حيث انه لم ينقل عن معانيها اللغوية والادلة الدالة على حجية فهم العرف من العقل والنقل وان الرسول انما بعث بلسان القوم يقتضي ذلك وذلك يعلم بالوقوع تلك الالفاظ في مقام بيان العبادة كقوله تعالى اغسلوا وجوهكم الاية ونحوها اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتشرعة اختلفوا في ان الفاظ العبادات هل هي اسامي للصحيحة منها ام للاعم فعلى الاول تقريب نفي مثل لا صلوة الا بطهور نفي الصحة لانها حقيقة في الصحيحة فحيث انتفت حقيقة الصلوة انتفت الصحة ايضا فلا حاجة الى تقدير وعلى الثاني ان ثبت يجب التقدير لانه قد ثبت بالفرض

كونها حقيقة في الفاسدة والعاري عن الزوايد فنفي السمر عن كذب مستحيل على الشارع فيجب تقدير العنوان لا صلوة صحيحة وقد شاع تحرير التعبير
الخلاف والقولين بمسئلة الصحيح والاعم وقول الصحيحي وقول الاعمي فذهب الى كل فريق وثمرة الترتيب انما هي في موضع يختلف في جزئية والاعم
شيء او شرطية شيء للعبادة حيث لم يثبت النفي او الاثبات ولم يعلم المحرر بالمستند الامارة معتبرة شرعية وان نص الوالد الماجد
العلامة اعلى الله مقامه في الفوائد الحايرية بهذا الخلاف بالخلاف الواقع في الشرطية واما الخلاف في الجزئية فقد انه مما يحكم
بها الان يثبت عدمها فان العدم مما يتوقف على الدليل لا الثبوت بل يكفي فيه احتمال الجزئية او لم يدفعه دليل شرعي اقتضائي
على يقين البراءة بعد اشتغال الذمة بيقين الا ان تتبع كلمات القوم يعطي كون موضع الخلاف اعم لجريانه الاصل في الاجزاء
المختلف في جزئيتها والثمرة على القول بالصحيح انه يلي ان الصحة انما يتحقق بالاتيان بالجزء المختلف فيه فانه يحكم بها
صحيحة اتفاقا فتحقق الموضوع له اللفظ لذلك بخلاف ما لو اقتصر على غيره فانه لا يحكم بالصحة ولا يتبين الصحة بل يعرف
على الشك في حصولها للمخالف فيرجع الى عدم دليل على النفي او الاثبات كما هو الفرض لا يقال ان مناط الصحة ما علم المجتهد
بها وهو خلاف الواقع او كثير من الاجزاء دليل ثبوته ونفيه ظني فان له العلم او ظنه وهو حاصل من اصل البراءة
لانه ايضا من الادلة الشرعية لانا نقول ان دليل الصحة على القول بالصحيح لا يصح ان يكون الاصل بمجرده لانه انما يدفع
ثبوت التكليف في لا يثبت الوضع سيما الا غايته نفي الوجوب والكلام انما هو في ان بعد ثبوت الحقيقة الشرعية او ارادة ارتفاع غير التكليف
الكيفية المستحدثة من اللفظ ولو مجازا بالقرينة على القول بنفيها هل يكون الماتي به فاقد ذلك الجزء هو المعنى الموضوع له اللفظ
على القول بالحقيقة او الوضع ام لا واصل عدم الوجوب لا يثبت اصل الوضع كالاستصحاب بل ينفي التكليف و
الاتفاق واقع على ان اصل الوضع لا يثبت بالدليل بل هو توقيفي يتوقف على النقل اذ وضع الواضع في سالف
الزمان لم يكن ليتبع الاصل الجاري في لاحقه لتعيين الوضع واثباته على ان ادلة الوضع محصورة في امور معينة
كنص الواضع والتبادر وعدم صحة السلب والاطراد ونص اهل العربية الذين هم اهل الخبرة الماخوذ من استقراء
كلام العرب ودلالة الاعتبار كما في التبادر وحيث لم يرد في اول الكتاب ولم يرو لاحد منهم على الاصل في الدلالة على الوضع
فالقول به خروج عن اصلهم وقانونهم وحصرهم وكذا على تقدير نفي الحقيقة فان المتحقق بالقرينة اجماعا ارادة كيفية
مستحدثة من الشارع في الجملة فلا يتعين بالاصل بل لا بد من الثبوت او الاقتصار على المتيقن بانها الكيفية المعتبرة
ولو بجميع الاحتمالات نعم القايل بالاعم يثبت الوضع او للاركان خاصة فيتيقن ان الصلوة المامور بها في الاية و
نحوها هي الاركان خاصة لانها المتبادر في عرف المتشرعة فكذا في عرف الشارع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية وانه
اثبت الشارع فيها امورا وواجبات اخر فما ثبت ثبوته به وما لم يثبت يدفع بالاصل ويكون الماتي به بغير الجزء المدفوع
بالاصل اتيانا بالمامور به وهو الاركان الموضوع لها اللفظ عرفا فيتيقن عرفانه على والامتثال لتحقق الاجزاء وكذا
على تقدير نفي الحقيقة الشرعية فانه يحكم بكون المتبادر عند المتشرعة هو المراد للشارع عند احتفاف اللفظ بالقرينة لا بد نعم
وكيف كان فلا نزاع في ان المعنى المفهوم عند المتشرعة من مستحدثات الشارع وانما النزاع في حمل كلام الشارع عليه مجردا
عن القرينة فمن قال بالحقيقة الشرعية قال به ومن انكرها قال بتوقف الحمل عليه على القرينة والقايل بالاعم يقول ان الموضوع
له او المعنى المجازي ان كان هو الاركان خاصة فالاجزاء كالحمد والسورة وغيرهما من الواجبات تكون خارجة عن الموضوع

له وغيره

له وغيره فلا يكون الا شرطا لانه الواجب الخارج وهو بعيد جدا للاتفاق على الجزئية في القراءة ونحوها من الواجبات
الداخلة ولو في عرف المتشرعة المتحقق وحصر الشروط في امور خارجة من الطهارتين والستر والاستقبال ونحوها
والقول بشرطية ما عدا الاركان خاصة خلاف اتفاق المسلمين كافة بل خلاف ضروري الدين وان قيل ان
الموضوع له هو الاركان واجزاء غيرها من الواجبات الداخلة اتفاقا فذو يكون الموضوع له هو الاركان خاصة مجازا فيه
لان الموضوع له على هذا يكون اجزاء كيفية مستحدثة منها الاركان فالاتيان بغير المختلف فيه لا يعلم اتيانا بالموضوع له
ولا يصدق الموضوع له عرفا فلا يصح الامتثال لان في عرف المتشرعة كلام يتعين الموضوع له في امر مخصوص
معين لا يقبل الزيادة والنقيصة مع ان الموضوع له عرفا والمتبادر ايضا ليس الاركان خاصة بل الاركان
وغيرها اجمالا لا تفصيلا وان قيل بتعدد الوضع فللاركان تارة وللجامع غيرها اخرى ليكون مشتركا لفظيا فهو
بين الفساد ولا يحتج اليه احد من الاوتاد وبالجملة فتحقيق محل الخلاف هو ان القايل بكونها موضوعة للاعم يقول
ان الوضع للاركان عام يتناول الصحيح والفاسد لان الموضوع له هو نفس الاركان لا بشرط فاستعمالها
في كل منها حقيقة وثمرته ان الاتيان بما عدا محل الخلاف يصدق عليه انه صلوة حقيقة وان ما صدر منه
صلوة حقيقة لان الفرض انه موضوع للاركان وقد اتى بها فيكون هذا ايضا فردا من الحقيقة المامور بها في
الكتاب والسنة ومتى حصل الصدق العرفي حصل الامتثال كما هو الحال في المعاملات وعلى القول بالصحيح لا
يكون المكلف اتيا بالمامور به الا بالاتيان بالمختلف فيه كما لو اتفق على جزئية شيء واختلف في الجاهل
انه جزء ايضا ام لا ولم يدل دليل غير الاصل على نفي الجزئية تحكم بها الا انه بعد وجود الدليل كذلك لا خلاف في
العمل بمقتضاه لحصول الظن بعدم اخذه في الوضع والظن في الموضوعات حجة اجماعا ومع تحقق هذا الاصل القول
بالوضع للصحيح ان الالفاظ اسامي للماهية الواقعية اتفاقا من الخصم والفرض انه لا يعلم الوضع في الواقع للتعيم
واما بعد الاتيان بالمباشر فانه ثابت بالمعنى الموضوع له اللفظ وبالصلوة الواقعية المامورة اتفاقا من الخصم
فلا بد من الاتيان به لان غاية ما يفيده الاصل نفي التكليف وحصول المعنى الموضوع له اللفظ او المستحدث
المركب اجماعا كما عرفت وهو واضح كما سنعرف ايضا لا يقال ان الاصل كغيره من الادلة فاذا ثبت عدم جزئية شيء
بخبر الواحد يحكم بحجيته اتفاقا بناء على حجية الظن في الموضوعات فكذا الاصل لانه من الادلة الشرعية ولو ورث الظن قطعا
في ان وعدم الوجوب وعدم الجزئية تحصل الظن بعدم اخذه في الموضوع له اللفظ او المركب فيكون حجة اتفاقا من
الخصم القايل بالوضع للصحيح فما الفارق بين الامرين لانا نقول فرق بين المقامين اذ خبر الواحد ونحوه
من الادلة الخاصة انما يفيد نفي الجزئية وعدم جزئية هذا الشيء المخصوص وعدم وجوبه بخصوصه في الصلوة
بالخصوص فانه متى اخبر الصادق عليه السلام بعدم الوضع لهذا وعدم اخذه في المركب ظننا به جدا وافاد الظن وهذا
بخلاف الاصل فانه لا يفيد عدم جزئية الشيء المخصوص المختلف فيه في خصوص الصلوة كما هو الظاهر بل انما
يفيد عدم التكليف بما لم يدل عليه دليل ولو اجمالا كالامر بالصلوة مطلقا سواء العبادات وغيرها وهذا
لا يفيد عدم الوضع للمختلف فيه ولا الظن به اصلا بل يفيد نفي التكليف وان جاز اخذه في الوضع والموضوع

له واعتقاد الكلام تا ما هو في ثبوت الوضع والمركب المجازي ان قيل به بذلك على هذا في الاصل ما لو لم يعلم بما لا اعتبار
والعقل فالعقلاء يحكمون بعدم التكليف ما لم يكن بيان ومع ذلك لو كلفوا بالمركب كالمعاجين والادوية
المركبة وشكوا في كمه او كيفه للاختلاف او غيره لا يتمسكون بالاصل المدلول عليه بالعقل وان كانوا يتمسكون
به في المفردات فعلم الفرق بين المركب والمفرد وخاصة اذا كان موضوعا له اللفظ ولو تمسك به بعض
لا نكروا عليه وهو واضح وهذا الخلاف ما اذا دل الخبر بالخصوص على عدم الجزئية في الصلوة الموضوعة او
غيرها على الخلاف كما اذا اخبر في العرف والعادة ولو بطريق الاحاد الموثوق به بعدم الجزئية فانه يحصل
الظن به من دون الاصل المدلول عليه بالعقل عند العقلاء وهو وجداني ايضا وبالجملة فبينهما فرق واضح لا
يكاد يشتبه على من راجع وجدانه واخوانه من اهل الدربة والدراية وايضا فان الاصل لو سلم بعد حصر
اصول او فوائد بيانها فلا يبلغ الاعتداد او به بخلاف خبر الواحد والادلة التي حتى اذا لا يعارضه شيء من الاصول
كما لا يخفى وايضا فان الاصل يرتفع بعد ثبوت التكليف ولو على الاجمال كما ستعرف وما ذكرنا اندفع
قول القائل لكم ان اردتم اثبات الوضع والمعنى الموضوع له بالظن فهو حاصل من الاصل ايضا وان اردتم
اثباته بالقطع فانا لكم ذلك مع اعتدادكم بالادلة الظنية لاثبات الجزئية اذا عرفت ذلك فلنرجع
الى ذكر ادلة الطرفين وتحقيق الحق في البين وان سبق على الاجمال بعض ما يشكل والمبين فنقول احتج
اصحاب القول بالوضع للاعم بوجوه الاول استعمال لفظ الصلوة في العرف والاخبار في الصحيحة والفاسدة
فيقال فلان صلوته او صحت صلوته ونوى صلوة صحيحة وصلوة فاسدة وهو دليل عموم الوضع الثاني انقسامها اليهما
في مورد القسمة يكون اعم ولا يكون ذلك الا بطريق الحقيقة اذ الانقسام لا يكون في المجاز جدا الا ترى انه لا يقال الاسد
ينقسم الى المفترس والشجاع جدا الثالث ان الاتيان بالاركان خاصة وتجرد عما سواه يصدق انه صلى
حقيقة وعلى تقدير الوضع للصحيحة يلزم اعتبار تعدد الوضع وهو خلاف الوفاق فاللازم منه الوضع للاركان
الرابع ان الثابت في العرف اطلاق الاسم على المسمى الفاسد حقيقة في غير موضع النزاع فيصدق على
البطيخ الفاسد والبيض الفاسد انه بطيخ وبيض حقيقة ونحوهما غيرهما فيتلوه محل الخلاف في ذلك الخامس
ان الاصل براءة الذمة والاصل عدم اعتبار المختلف فيه في الوضع وعدم اعتباره في المعنى الموضوع له اللفظ
المستعمل بالعدم الوضع السابق واحتج اصحاب القول بالوضع للصحيحة ايضا بوجوه الاول التبادر عند
الاطلاق بمعنى ان المتبادر من اطلاق اللفظ بل كل لفظ ارادة الصحيح منه دون الفاسد وهذا ظاهر
من العرف ومحاورات اهله بعد التدبر فيه والتبادر علامة الحقيقة ويأتي في بقية الكلام ما يتعلق بهذا
الكلام الثاني ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فلا يراد الا ما هو المسمى به واقعا كما برهن في محله ولا
مدخل للعلم والجهل في الوضع ومع ذا اختلف في الجزء العاشر بعد الاتفاق على التسعة فلا ريب في جمع

عليه

عليه بالفرض ان العشرة يحصل فيها المسمى الواقعي او بعضه واتفق كل التسعة اذ لا نعلم بانها المسمى الواقعي
ولا كونها صحيحة كذلك فلا نحكم بصحتها وبالجملة فالاتيان بالمعنى الواقعي لا يتحقق الا على القول بالصحيحة وبانه
تمام الكلام في الاتمام لهذا المرام الثالث تبادر الاجزاء مع الاركان مجملا عند الاطلاق فان الحمار
والقصاب والحطاب لو قال لاولاده وعياله وعبيده هم صلوا لا يتبادر الى فهمهم ولا الى ذهن
السامعين الا الكيفية المعمورة الشايعة بين كافة المسلمين من الاركان والاجزاء جميعا اجمالا من دون ان يتبادر
خصوص الاركان خاصة او الا شرط وهذا ظاهر لا يكاد يرتاب فيه العامي الجاهل فضلا عن العارف
الفاضل والتبادر دليل الحقيقة فعلم ان الصلوة حقيقة في الاجزاء ايضا ليس الا وان كانت لا يتبادر
الى الذهن تفصيلا كما لا يتبادر الاركان الى الذهن تفصيلا فان القيام المتصل بالركوع او جان تكبيرة
الاحرام لا يتبادر بخصوصه من لفظ الصلوة قطعا وهذا الامر ثابت فيه ولا شك يعتري به وان كنت في ريب
منه ذلك فراجع محاورات العوام واسئلهم عن المرام بل الكفار الى رجل من غير الاسلام يعلمون ان للمسلمين صلوة
لمسلمين م
اجزاء منها الاركان وانهم متى راوا من احد من اطلاق لفظ الصلوة لا يتبادرون في تبادر الكيفية
المعمورة فتدبر الرابع صحة سلب الصلوة مثلا عن العارية عن الشرائط اذ يصح في العرف سلب الصلوة عن
العارية عن الشرائط مثل الطهور والاستقبال وستر العورة ونحو ذلك فيقال انه ليس بصلوة من غير نكير بخلاف
مثل البيع الفاسد كما في بيع النقدين بدون قبض المجلس فانه لو قيل انه ليس ببيع لينكر عليه جدا و
صحة السلب دليل الحقيقة والتجوز في اطلاق لفظ الصلوة على الفاسدة وكذا التارك لجميع الاجزاء عدا
الاركان يصح ان يقال في العرف انه ليس بصلوة وهذا دليل على عدم الوضع لمجرد الاركان لحصولها
حتى بدون الاجزاء كما ان الاول دليل على عدم الوضع للاركان والاجزاء العارية عن الشرائط كما يدعى
ونحو ذلك التارك للاجزاء والشرائط جميعا عمدا عدا الاركان وبالجملة فلو راجعت احدا من السوقية وكل
من يتعبد بشرعه وان كان من الفرق المنتحلة وسئلته ان الصلوة بغير الطهارة هل هي صلوة ام لا
لقال ليس بصلوة ولو سئلت اتباع ابي حنيفة ان الصلوة الجامعة للحدث والخبث العارية عن الاجزاء
والشرائط سوى الاركان هل هي صلوة ام لا لنفر وانكره اشد الانكار ولو سئلت ان الصلوة وسجدتها
على فضلة الكلب وطهارته تامن سؤره وستر تام من جلده وقبلتها على دبره والمصلي يفرط ويبول في
اثناء فعله هي صلوة لاجابك بالمنع ولو لم ترض فبالصقع فراجع من تريد تجد ما نريد فان قلت ان
نفي الصلوة وسلبها صحيح في العرف ولا ينكر الا ان الاجمال لانكار اطلاق العرف على ما علمت

الصلوة الفاسدة فيتوقف انها صلوة فاسدة وهو دليل الائمة قلت لا منافاة لان الاطلاق لعدم الحقيقة وصحة
السلب لعدم المجازية فاين المنافاة ونظير ذلك كثير فان ماء الرمان وماء العنب وسائر المياه المعتصرة يسلب لفظ الماء
عنها وهي مجاز اجماعا ومع ذلك تقيد ماء الرمان وماء العنب فلا يصح التمسك بهذا على ان الماء حقيقة في الاعم
وهذا واضح لا سترة فيه وما ذكرنا ههنا اندفع ما اورد على الدليل الاول من ان تبادر الصحيحة لا يستلزم مجازية
غير الصحيحة اذ الاطلاق انما ينصرف الى الفرد الكامل ولا يقتضي مجازية غيره ومن ههنا لم يجعل عدم التبادر دليلا
للمجاز ووجه الدفع ان عدم مجازية غير المتبادر انما يسلم ان لو ثبت الوضع له بدليل غير التبادر كعدم صحة السلب
ونص الوضع لان دلائل الوضع لا تنحصر في التبادر ولكنه لكونه منتفيا ثبت دليلا على انتفاء الوضع ومن هنا
يتحقق ان المتبادر من الانسان انما هو الفرد الشائع اعني ذي الراس الواحد وان كان في ذي الراسين حقيقة ايضا
لعدم صحة السلب لكون الماء حقيقة في المستحيل من الهواء لعدم صحة السلب وان كان اطلاقه لا ينصرف اليه
بحكم التبادر كما مر بيانه ذلك وح فنقول ان عدم التبادر من دلائل المجاز ان لم يوجد شيء من دلائل الحقيقة
في غير المتبادر اتفاقا لا في المقام بل قد عرفت صحة السلب الذي من امارات المجاز في غير المتبادر وهو الصحيحة
مما يوجب التجوز في غير الصحيحة باتفاق الخصم ويمكن الدفع ايضا بوجه اخر وهو انه اذا كان الاطلاق لا
ينصرف الا الى الفرد الكامل بتسليم الخصم فالاحكام المتعلقة بالعبادات من العموم والصلوة لا تكون
متعلقة الا بالصحيح الواقعي لانه الفرد الكامل والمتبادر عند الاطلاق فغير المتبادر وان كان موضوعا
له بالفرض الا انه لم يتوجه اليه الحكم الشرعي ولم يتعلق به الخطاب فكيف يمكن الاخذ به وغاية ما للخصم
اثبات الوضع للمختلف فيه ولكن لا يلزم منه كونه الفرد الكامل الذي هو مناط الحكم بالاتفاق اذ ليس
كل موضوع له يتعلق به الحكم ولا يمكن النقض بالمعاملات اذا وقع الخلاف في شرط فان للقائل
بالشرط ان يقول الاطلاق انما ينصرف الى الفرد الكامل وهو الصحيح فغير الصحيح لا يتعلق به
الحكم والعاري عن الشرط المختلف فيه لا يعلم انه صحيح فلا بد من الاقتصار على اليقين الصحة وهو لا يحصل
الا باتيان الشرط المختلف فيه كما في نظائره من العبادات اذ هذا الطريق في المعاملات لاختلاف الاتفاق
خروج السالك به في العبادات لانا نقول فرق بين المقامين اذ في المعاملات لا ينصرف اللفظ
الا الى المعنى اللغوي والعرفي ليس الا كما بر بين في محله وهو امر معلوم معهود ظاهر في العرف والعادة
معين عند اهله بحيث اذا اطلق يفهم ذلك المعين المعلوم ولو فرضنا انه ينصرف الى الصحيح اجمالا
لكان المفهوم منه شرعا غير المفهوم في العرف العام ويلزم منه ان يكون المفهوم منه معنى غير المعنى

الوضع واللغوي اعني الصحيح الشرعي ولو اجمالا وهو الفرض والادلة الدالة على الرجوع الى العرف واللغة تقتضي كونها
المقصود وان الشارع في المعاملات ورد وهذا بخلاف العبادات اذ بالاجماع ان كيفيتها مستحدثة من قبل الشارع لا طريق
للعرف واللغة والعقل اليها وفي عرف المتشرعة لا يفهم الا امر مجمل الا بدون التعيين والحكم فيه انما اطلاقا
من الشارع علمنا وتبادر الى اذهاننا تلك الكيفية المجملة المستحدثة الصحيحة عنده فلا بد من الاتيان بها على وجه
يحكم بانها الصحيحة المستحدثة بحسب الحكم والكيف على سبيل التعيين لا على الاجمال والشك الحاصل من الاحتمال
والاختلال فان ذلك مما لا يحكم بكونها الصحيحة في العقل لا يتحقق بها الامتثال المعتبر فيه المطابقة
للامر في العرف والعادة وهذا على من له ادنى مسكة فتدبر وتامل الخامس ما عرفت سابقا من الاجماع بل ضرورة
الدين والمعلوم لدى كل المليين ان الصلوة عند المسلمين ليست عبارة عن الاركان خاصة وان لها اجزاء
داخلة في مسماها عند المتشرعة بها التي انه يصح ويصح اطلاق الصلوة عليها وشرائط خارجة عنها بحيث
لا يصح ان يصلي عند المتشرعة بها ويصح سلب الصلوة عنها وكتب المتفقهة من اهل الاسلام مشحونة بذكر الشرائط
والاجزاء وجعلهم زائدة على الاركان داخلة في حقيقتها والشرائط خارجة وان الصلوة ليست بالاركان خاصة
عند كل المتشرعة وهذا واضح بالضرورة لا يحتاج الى اقامة البينة السادس ان اثبات الموضوع في عرف
المتشرعة بالنسبة الى الاجزاء ممتنع في الشريعة كيف وقد اجمع علماء الاسلام والمتفقهة الاعلام على الاختلاف في الاجزاء فواحد
يثبت جزءا واخر ينفيه ومن يتتبع كتاب الصلوة علم ان اجزاء الصلوة غير الاركان قلما تخلف بخلو عن الاختلاف فيها
وهذا الاختلاف قد جرى في قديم الايام الى الحديث ووصل من السلف الى الخلف من عصر الائمة عليهم السلام الى تمام الاجزاء
متفقا عليه ظاهرا ومعلوم ان من يثبت الجزئية ويقول بها يقول ان الصلوة حقيقة فيه وانه داخل في الحقيقة
لان الدخول هو الفارق بين الجزء والشرط فالعلماء الاعلام القائلين بالاجزاء وتبعهم يقولون بالتيام حقيقة
الصلوة من الاركان والاجزاء وان نفى بعضها البعض ومع هذا الاختلاف بين الفقهاء كيف يصح دعوى حقيقة
المتشرعة لان كل من يتعبد بشريعة الاسلام في الاركان خاصة الا ان يكونوا نفوذ بالله جميعهم خارجين عن الاسلام
وكذا اتباعهم ومقلديهم ومع هذا فلا يبقى متشرعة لان الاختلاف جار بين كل علماء الاسلام وعمل
هذا يثبت الوضع للصحيحة المستجمعة لجميع شرائط الصحة فان الوضع اذا كان لا يثبت الا من عرف المتشرعة والمتشرعة
متخالفون في الوضع اما او لا الاعم وكذا اتباعهم ومقلديهم وفاقا لقول الرئيس فكيف يمكن دعوى حقيقة المتشرعة الى
[illegible]

موضوعة للصحيحة المستجمعة للشرايط يلزم ان تكون الشرايط داخلة في الموضوع له فيلزم ان تكون الشرايط اجزاء للموضوع له ايضا
وهو خلاف الاتفاق والضرورة فيما لا ينبغي الاصغاء اليه لان الموضوع له هو الصحيح الموصوف ولا يلزم ان يكون
الوصف ايضا داخلا فيه كما ان العمى موضوع لعدم البصر ولا يلزم ان يكون البصر جزءا للعمى وداخلا في العمى الموضوع
له بل الموضوع له هو العدم المضاف الى البصر وهو محقق ايضا في بعض حواشي شرح الشمسية فلاحظ وتدبر والحاصل فنقول
ان الصلوة موضوعة للصحيحة بما عرفت من دليل التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد والصحة في العبادات هي موافقة
الامر فالصحيحة هي الافعال الموافقة لامر الشارع هي الموضوع له وهي امر كلي يندرج تحته جزئيات افعال المكلفين
وحيث كانت هي الموضوع له بما ذكرنا من الادلة وجب الاستجماع لشرايط الصحة ليتحقق المعنى الموضوع له اذ بدونها
لا يكون المعنى الموضوع له فالشرايط انما تعتبر لتحقق المعنى الموضوع له في الخارج والموافقة للامر لا كما وهذا لا يوجب
ان يكون الواضع لاحظ حين الوضع الشرايط مع الاجزاء ثم عين اللفظ بازائهما معا لتكون الشرايط داخلة في الموضوع
له بل الواضع لاحظ حين الوضع امرا كليا ومعنى عاما اعني الافعال المطابقة لامر الشارع ثم عين اللفظ بازاء ذلك المعنى
العام الكلي كساير الاوضاع للكليات كالانسان للحيوان الناطق بل اغلب الاوضاع انما هي للكليات ولذا يكون
استعمالها في الافراد مجازا وبهذا المعنى الذي ذكرنا هو المعنى بان الصلوة موضوعة للصحيحة المستجمعة لشرايط الصحة
فلو وقع الخلاف في شرطية شيء وشك فيه ما يكون تحقق المعنى الموضوع له لانه لا يعلم الموضوع له فلا يكون الاتيان بها دون
الشرط المشكوك اتيانا بالموضوع له الا احتمالا ولا بد في ذلك لا يصح الامتثال عرفا ولان ذلك الاحتمال معارض بمثله و
الاصل ايضا كذلك لا يسلم كما بينا فيبقى تحت العهدة فتدبر الى تتبع الاستقراء فان تتبع الاحكام والمنصوص
عن ائمة الانام عم والمشهور المنصور بين الاعلام بل المتفق عليه في بعض مقام الاخذ باليقين بعد اشتغال
الذمة وتحقق التكليف في الجملة باليقين كالانائين المشتبهين بالنجس فيجتنب عنهما والمشتبهين بالمغصوب
فيتطهر بهما وكالثوب المشتبه بالنجس فيصلي فيهما مع الانحصار ويجتنب عنهما بدونه او بالاكل الصلوة فيه كذلك و
كالفائتة منه لصدق الخمس وكما لجاهل بجهة القبلة فيصلي الى اربع او ثلث على الخلاف وكالفائتة منه صلوة لا يعلمها
فانه لا يقتصر على فعل ما يتيقن اشتغال الذمة به وكالمال المختلط بالحرام فانه لا يأخذ بالقدر المتيقن حرمته و
كالاشتباه المحللة بالمحرمة فيما لو اجتمعتا وكاشتباه المغصوب بالمباح وكاشتباه الميتة بالمذكى الى غير ذلك مما
لا يحصر من مواضع الشبهة المحصورة وغيرها فان الاخذ باليقين الامتثال مسلم عند الخصم في هذا المبحث وليس ذلك
الا التعلق التكليف على الاجمال فينبغي ذلك في كل المحال الثابت الادلة المطلقة عن الائمة الطاهرين عم الدالة على
الاخذ بالحايطة في الدين فيقيد في موضع اليقين وهو فيما لو دل الدليل الخاص على النفي او الاثبات فيبقى الباقي

وصحه السلب م

بالجمع

تحت وجوب الاحتياط فتدبر وتامل فان قلت ان وجوب الاحتياط وكل ما ذكرتم من الادلة انما تمشي فيما لو كان الكلام في
دايرا بين الوجوب والاستحباب كالسورة وما شاكلها واما فيما اخذ باليقين الامتثال بالاتيان بالسورة يتحقق
الامتثال يقينا على كل حال واما في الخلاف الواقع في الوجوب والحرمة اذا لم يكن تميز احدهما فلا كالجهر بالبسملة في
موضع الاخفات حينئذ بحسب الاكثر انه استحبابه في اوليي الحمد والسورة في الركعتين الاوليين والاخريين
للامام والمنفرد وقال ابن ادريس المستحب انما هو الجهر في الركعتين الاوليين دون الاخريين فانه لا يجوز الجهر
فيهما وقال ابن الجنيد باختصاص ذلك بالامام وقال ابن البراج يجب الجهر بها فيما يخافت واطلق وقال ابو
الصلاح يجب الجهر في اولتي الظهر والعصر في الحمد والسورة فانه لا يمكن الاخذ باليقين بل تعذر الاحتياط لوجوب الجهر
فيما يخافت مطلقا على قول ابن البراج ولو في الركعتين الاخريين وحرمته فيهما على قول ابن ادريس فما المخلص في
هذا المقام قلت ان الاتيان بالجزء المختلف فيه انما يتحقق وجوبه بالقسم الاول والحكم الواقع بين كلام
اصحاب القول بالصحيحة متنزل عليه قطعا واما القسم الثاني فما لا اتفاق ظاهرا يجب تكرار الصلوة مرتين
اما على القول بالصحيحة فواضح واما على القول بالاعم فلانه انما يثبت الوضع بالاصل ومن شرايطه ان الاصل على ما
اصلوه ان لا يكون في التكليف به يستلزم الاثبات لتكليف اخر لكن ورد الاصل في المسئلة هيهنا كذلك فان نفي
الوجوب بالاصل يستلزم اثبات الحرمة ونفيها به يستلزم اثبات الوجوب لان الفرض دوران الامر بينهما و
الاصل يجري في كل منهما فلا ترجيح ووجوب الامتثال ثابت اجماعا فيتعين البراءة بالتكرير والظاهر ان مثل
هذا الفرض يلحق بالشبهة المحصورة فتدبر واقول بان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة مع كونه معدولا عنه في
مقامه لا يتم في المقام لان الاثبات به ليس اثباتا بالاصل مع ان الظاهر انه في مثل المقام لا يعتبر اتفاقا و
بالجملة فقد مهدوا في شرايط الاصل ما ذكر من انه لا يكون نافيا للتكليف بحيث يلزم من نفيه اثبات تكليف اخر
فالظاهر ان ما ذكر ليس من ثمرات موضع الاختلاف بل ما ذكر من الاختلاف في الوجوب وعدمه ونظير هذا ما لو كان في يوم
الجمعة عالما بوجوب احدى العبادتين وحرمة الاخرى الا ان احديهما صحيحة معينة في الواقع فالاخرى لا تكون عبادة فلا
الاتيان بها على وجه العبادة بقصد القربة تشريع محرم ولذا ما ذهب الجمع الكثير والجم الغفير من الاصحاب في زمان وحدة
الحرمة المجمعة بل ما يدعى انها كانت معروفة من مذهب الشيعة كما ذكره الوالد الماجد طاب ثراه في شرح المفاتيح في وقت التعيين
التعيين اما لتعذر الاجتهاد او ضيق وقته او توقفه في المسئلة او نحو ذلك فانه يجب عليه الاتيان بهما جميعا
اتفاقا وقد صرح الوالد الماجد طاب ثراه في شرح المفاتيح على انا لو سلمنا ان هذا ايضا من موضع الخلاف وثمرة
الاختلاف فعلى القول بالصحيحة يجب تكرار الصلوة ولا محذور فيه فتدبر فان قلت قصد الوجه شرط ونية الوجوب
مع عدم ثبوته مجازفة قلت ان قصد الوجه او الاشتراط فيكتفى بالقربة ولان سلمنا فليس بشرط في كل جزء
من الاجزاء الصلوة اتفاقا ولان سلمنا ذلك فذلك كالمطلق الجاهل بجهة القبلة والجاهل بالفائتة منه

ليس م

احدی الخمسه والمشتبه علیه المضاف او الثوب النجس او ما لا تحل فیه الصلوة ونحو ذلک قلت قصد الوجوب فیما لم یعلم بعینه
بل عن تجرمته قلت البدعة هی تعبد الادخال فی الشریعة والمکلف هنا قاصد للامتثال ولا یاتی الا بما یتعلق
به الاجمال علی ان وجوب المقدمة عقلا لا خلاف فیه بین الامة وایة اطیعوا الله وغیرها مما دل علی وجوب الاطاعة
توجب العمل بالمحتملین بل لعل عمومها المتناول لمحل الفرض یوجب شرعیة المحتملین وان کان احدهما من باب المقدمة
التی طلب بها بوجوب الاطاعة بالایة مع ان بعد فرض ثبوت الوجوب فی احد المحتملین وحرمة الاخر مع الاجمال
قول بتکلیف ما لا یطاق وهو ظاهر وبالجملة فالتخلص من عقاب ترک المامور به لا یحصل الا بالعمل بهما جمیعا هذا
علی انا نقول ان دوران الامر بین الوجوب والحرمة مع انتفاء النص المرجح مجرد فرض یلحق بالعدم اذ القائلون
بالصحیحة یقولون انه مثل الخبر بالنسبة الی الترجیح بالنصوص الواردة عن الائمة من غیر توقف وابتناء المنع علی محل النزاع
فتدبر التاسع قوله لا صلوة الا بطهور ونحوه والتقریب من وجهین الاول ان المدلول فیه نفی الجنس
والحقیقة وهو امر ممکن باعتبار فوات الشرط او الجزء [illegible] لا صلوة الا بفاتحة الکتاب وحیث کان
ممکنا وقد اخبر الشارع بوقوعه وجب القبول ونفی الارادة [illegible] الثانی جعل الصلوة حقیقة
فی الاعم یستلزم التقدیر فی مثل لا صلوة الا بطهور بالصحیحة او صلوة صحیحة الا بطهور لان الفرض علی القول
بالوضع للاعم ان الصلوة بدون الطهور حقیقة ایضا فیلزم الکذب بنفی الحقیقة وهو مستحیل علی المخبر الصادق
فلا بد من تقدیر فی کلامه علی ذلک التقدیر والاصل عدم التقدیر فیحمل علی نفی الحقیقة وهو المطلوب العاشر اصالة
عدم کون الشیء المتفق علیها فی الحکم من العبادة المطلوبة بعد الخلاف فی جزئیة الاشیاء لان الحکم بها من دون
الشارع فرع الثبوت والفرض عدم الدلیل المثبت فیتمسک بالاصل استصحابا بالعدم الوضعی السابق او
عدم الحادث الحادی عشر ان شغل الذمة الیقینی یستدعی البراءة الیقینیة عقلا وعرفا لان التکلیف قد تعلق
بالمجمل والامتثال ممکن بالاتیان بالمحتملات فیتعین نحو سائر المواضع کمن فاتته صلوات لا یعلمها او غیر ذلک
لاتحاد المقتضی والمانع الثانی عشر استصحاب اشتغال الذمة الیقینی حتی تحصل البراءة بالعلم او الظن
وما یورد علی هذا وسابقه بالمنع من اشتغال الذمة الا بالقدر المتیقن الثابت بالاجماع من الاجزاء او
غیرها وعلی هذا فلم یتعلق التکلیف بالمجمل بل بالمعین ونحو ما ذکر مندفع اولا بان الاجماع لا یتقید الامر
مجملا وهو وجوب اجزاء یحتمل وجوبها منفردة عن الاجزاء المختلف فیها او معها بالهیئة الاجتماعیة المعتبرة
فی المرکب بحیث یلزم من انتفاء الجزء انتفاء الکل وانتفاء المرکب بانتفاء احد اجزائه کما یاتی بیانه
مفصلا وثانیا ان ذلک الکلام انما یتوجه اذا کان المثبت للتکلیف هو الاجماع حتی ان ما ثبت بالاجماع
هو هذا والاصل براءة الذمة فی موضع الاختلاف واما اذا کان المثبت للتکلیف خطابا شرعیا بعنوان
الاجمال کالخطاب بالوضوء والصلوة ونحوهما مما یعلم بالاجماع کل الامة ان المراد بها کیفیة مخصوصة ثم
لم یثبت تعیینها بنص او اجماع والا لارتفع الخلاف وکشف الشک وجب ما اتفق القایلون بالصحیح والاعم

جمیعا

جمیعا علی ان الخطاب لا یتعین غیرها والنص والاجماع المفیدان للتعیین ایضا منتفیان مع ان ذلک المجمل معین فی الواقع
اجمالا وح فعل من المتیقن اعتبار تعیین ذلک بتعیینه او فرض خارج عن النص والاجماع وذلک لان الامر الاخر المعین
لذلک المجمل عند القایل بالاعم هو الاصل فبتعیینه یتعین المکلف به والا فبدونه لا یخرج عن الاجمال بالاجماع واما
عند القایل بالصحیح فالمعین لیس الا الاجماع علی حصول ذلک المجمل فی ظاهر المعین فی الواقع وبدونه یکون مجملا
ایضا عنده لعدم المعین من النص والاجماع فلم یکن هذا المکلف به الا کغیره مما هو مکلف به اجمالا بالاجماع ولا بد
من الخروج عن عهدة التکلیف بالعلم او الظن المعتبر شرعا باتفاق المخالف هنا ایضا وقد مر ما یشید ذلک فی الدلیل
السابع مما یتفق علیه الخصم وان لم یکن منحصرة فیما ذکرنا لان الغرض فیه الاشارة الثالث عشر عموم قولهم
لا تنقض الیقین الا بیقین مثله المتناول للمقام وهذا وان کان من ادلة الاستصحاب الا انها لیست منحصرة
فیه بل یثبت بعضها العموم ایضا فالاستصحاب یثبت المطلوب کهذا العموم ایضا الرابع عشر انه متی طلب الاطاعة فی قوله
اطیعوا الله والاطاعة من الموضوعات التی یرجع فیها الی العرف وفی العرف لا یعد الاتیان بالمجمل ممتثلا ومطیعا الا بان یاتی
بجمیع المحتملات ولو لاحتمال الشک فی جزئیته او شرطیته الا ما یقطع فیه احد الطرفین علی وجه یعتبر شرعا او بغیر الاتیان بذلک
یکون البراءة علی سبیل الاحتمال وهو غیر مجز عندهم قطعا فلا یسمونه اطاعة والاتیان بذلک مطیعا جدا وهو واضح
الخامس عشر اصالة عدم الوضع للشیء المتفق علیها اجمالا لانه حادث مسبوق بالعدم الاصلی والاصل العدم وکذا
اصالة عدم کونها المرکب المستحدث ان لم نقل بالوضع لانها حادثة کذلک واما اذا اتت بالخلافیات کالعاشر المختلف فیه
مثلا فلا ریب فی ان الاتیان بالموضوع له والمرکب المستحدث باتفاق الخصم وهو ظاهر ایضا فتدبر والجواب عن ادلة الاولین
اما عن الاول فبان غایته ما یثبت منه ثبوت الاستعمال وهو اعم من الحقیقة لاخذه فیه [illegible] والعام لا یدل علی
الخاص الا تری انه یقال الوجوب عینی وتخییری وینقسم الیهما مع اطلاق الواجب علی التخییری [illegible] المنصرفة
الی المطلق والمقید [illegible] وکذا یقال الوجوب شرعی وشرطی وینقسم الیهما مع ان اطلاق الواجب علی الشرطی مجاز
اتفاقا وقد صرح بجمع منهم صاحب المدارک فی اول الکتاب وکذا یقال عبادة صحیحة وعبادة فاسدة وینقسم
الیهما مع ان العبادة الفاسدة لیست بعبادة لانها راجحة ومطلوبة قطعا الی غیر ذلک من الامثلة مثل ان یقال صیغة
افعل للوجوب وصیغة افعل للاستحباب او ان صیغة افعل وجوبا او استحبابا وینقسم الیهما مع انه فی الثانی مجاز وکذا یقال
صیغة افعل ینقسم الی الوجوب والاستحباب والتهدید وغیر ذلک ویقال امر وجوبا واستحبابا وتهدیدا وکذا یقال الماء
ینقسم الی المطلق والمضاف والماء اما مطلق او مضاف او ماء مطلق وماء مضاف ونحو ذلک وایضا فان
اطلاق الصلوة علی ذات الارکان [illegible] ان من ترک رکنا عمدا
یقال فسدت صلوته او بابعاضها وهو ایضا کذلک فان من ترک تکبیرة الاحرام سهوا او شرع فی القراءة یقال صلوته
فاسدة مع ان هذه عند القایل بالاعم لیس بصلوة حقیقة للخلو عن الرکن مطلقا فظهر ان اطلاق الصلوة

على الفاسدة عرفا غير مشروط بوجود الركن فاستعمالهم ح كاستعمالهم لما على ذات الاركان الفاسدة على نهج واحد والقول
بان الاطلاق في الثاني على الحقيقة عرفا دون الاول مجازفة لعدم تفرقة العرف بين الامرين في الاستعمال والاطلاق
فعلم ان الصلوة المتصفة باطلاق الفاسدة عليها عرفا غير مشروط بوجود الركن حتى يأخذ المستدل من هذا الاطلاق
كون الصلوة حقيقة في ذات الاركان فتدبر وعن الثاني فكالاول لوقوع الانقسام حتى من القايل بالوضع للصحيحة
ايضا مع منع اشتراط الانقسام في الاطلاق بالحقيقة لما تقرر ما علمك من الاشتباه المسلمة بمنهج ما مر وعن الثالث انه
لا ينافي القول بالصحيحة لان المراد منها ما يطابق الامر والواقع مطلقا وما يوافق ارادة الامر بان تكون على كل منهما
كما مر سابقا ولذا الصلوة بالايماء والاشارة صحيحة اتفاقا في حال الاضطرار للمضطر وكذا في حال المطاردة
لمن لم يتمكن من الاتيان بجميع الاركان ولو بالاشارة وخاف فوت الصلوة ككف المتكبر مستقبلا ان امكن والا حيث توجه
وهذه ايضا صحيحة اتفاقا وهذا ايضا دليل على عدم الوضع للاركان لعدم الاتيان بجميع الاركان ح فدل على ان المراد
بالصحيحة اعم كلي وهو ما يوافق الامر والارادة مطلقا وهذا اعم ان المتبادر من الاركان ليس الا نفس الانحناء و
السجود مثلا دون الايماء والاشارة وكذا المتبادر عرفا من القيام ما يقابل القعود المسوغ للمضطر وكذا المتبادر من تكبيرة الاحرام
هو الملفوظ دون المعقود في الضمير المسوغ للاخرس بل يمكن صحة سلب الركوع والسجود والقيام والتكبير عن المذكورات
فاذا كان المرجع هو العرف فيما يتبادر من لفظ الصلوة الا من ذات الركوع والسجود بمعناهما الحقيقي كانت المذكورات
مسلوبة عنها الحقيقة المثبتة بالتبادر على زعم القايل بالاعم ومسلكه الا ان القايل يلتزم في اثبات الحقيقة لها بعدم
صحة السلب وهو مع كونه خلاف المقرر في كلامه من الاثبات بالتبادر يلزم القول بتعدد الوضع او الوضع للكلي
فنحن نقول بمثله فتدبر وتامل فيما ادعى من الرابع بان المسمى الفاسد ربما يسلب عنه الاسم كالماء المطلق اذا فسد بالتغير
حتى زال عنه الاطلاق فالمعيار هو الدوران مع علايم الحقيقة والمجاز في كل المجال وقد عرفت فيما تقدم سلب الاسم
عن الفاسدة وبعد ذلك لا يبقى للخصم حجة وعن الخامس بالمعارضة بالاصول السابقة وبيان ذلك ان الاصل العدم
كما ينفي جزئية المختلف فيه كذا ينفي جزئية المتفق عليه المعبر المدعى عليه الاتفاق مجملا لان المتفق عليه ليس على
سبيل الحصر والتعيين بل في الجملة مثلا اذا اتفق على التسعة واختلف في العاشر فان التسعة لكون الحصر غير متفق
عليها بين الكل بل في الجملة لانه يحتمل كونها جزءا مع العاشر او بدونه على الاختلاف ولا اتفاق على كونها جزءا بدون العاشر
لان من يقول بالعشرة يقول ان التسعة بدون العاشر تكون لغوا فاسدا لا يترتب عليها شي فلا يقول بكون التسعة
خاصة ومنفردة عن العاشر عبادة وجزءا للصلوة اذ من المعلوم ان المركب يلتئم من جميع الاجزاء وكلها والمركب
ينتفي بانتفاء احد اجزائه فكل جزء لا يكون جزءا الا مع انضمامه الى الاخر والا فبنفسه ومنفردا لا يكون جزءا ولا
يتحقق به المركب وهو واضح وح فنقول اذا حصل الشك في جزئية العاشر حصل الشك في جزئية التسعة اذ لا
اتفاق ولا اجماع على ان المركب يلتئم من التسعة خاصة اذ لو وقع الاجماع كذلك لم يخرج عن محل النزاع لان

الماهية

الماهية في ثابتة بالاجماع ولا يستقيم الخلاف فيها والنزاع ولا يجوز احداث مقابل الاجماع اذ الاجماع قاطع للنزاع فلم يتحقق جزئية التسعة في الجملة بمعنى انها بالعلم
انها بنفسها ومنفردة عن العاشر جزءا او انها مع العاشر على طريقة الاجتماع التركيبية والاجتماع غير جزء ايجادي العاشر يكون فاسدة
وغير واجبة بل تكون لغوا محضا ولا يمكن الزام ان جزئية التسعة متفق عليها الا ان القايل بالعاشر يقول بجزئيتها مع العاشر على الاجتماع
لا بدونه فانه بدونه يقول انها لغو يجب طرحه حيث لم يثبت من النص احد الامرين بعينه وبخصوصه بتعيين الثبوت بالاجماع
والاجماع بالخصوص في تعيين احد الامرين غير متفق والا لارتفع النزاع ودفع عن محل الفرض فلا بد بان يكون بالاجماع المطلق
على الاشتغال والخروج عن العهدة وهو لا يتحقق الا بالاتيان بالعشرة لان بها تحصل الماهية وتبرء الذمة اجماعا
لا غير وبما ذكرنا تحقق ان اصالة عدم الجزئية كما تنفي جزئية العاشر كذا تنفي جزئية التسعة بدون العاشر لان كلا
حادثان مسبوقان بالعدم الاصلي وثبوت احدهما على التعيين لم يتضح والمجمل لا يفيد اليقين كل منهما بالاصل معارض
بمثله فيبقى الفرض في محل الشك وكذا تحقق ان اصالة عدم الوجوب اي عدم وجوب العاشر واصالة براءة الذمة عنه
لا يفيد لانه معارض باصالة عدم وجوب التسعة والبراءة عنها منفردة لانك قد عرفت ان التسعة بدون العاشر عند القايل
بالعشرة مثلا لغو يجب والاصح فضلا شرعية والا قربية بها فضلا ان تكون واجبة فلا تكون واجبة بعلم بعد العلم انه المقول
بوجوبها مع العاشر لا مطلقا وح فالاصل ايضا عدم وجوب التسعة خاصة ولا اتفاق على وجوبها بدون العاشر ليس
ان وجوب التسعة متفق عليه لانه يلزم منه ح ثبوت الماهية بالاتفاق فيخرج عن محل الفرض كما عرفت سابقا والفرض
على وجوب التسعة بدون العاشر لانه يلزم منه اثبات الماهية بالنص وح فلا يعارض به الاصل وح يخرج عن محل الفرض من
ثبوت الماهية بالنص وحيث لم يتفق الامران تقرر المط على الشك فان قلت ان وجوب كل واحد من التسعة بانفراده
قد يثبت من النص او الاجماع بالخصوص وهو كاف لاثبات المط قلت ان النص الوارد في وجوب جزء
مثلا لا يفيد ان ماهية الصلوة عبارة عن عشرة خاصة بل هو من البديهيات والاجماعيات ان الصلوة ليست عبارة
عن الجزء المخصوص خاصة فلم يكن النص مفيدا الا وجوبه وجزئيته مع اجزائها في محل الابهام وخصوصها من الخارج
وهكذا القول في كل واحد واحد من النصوص المثبتة لكل جزء بالانفراد وبدون حصر الماهية وكذا القول في الاجماع
الدال على جزئية شيء بالخصوص لما عرفت من انه لا يفيد الا الاجمال فان قلت ان كل نص وان كان لا يفيد الا الاجمال
كالاجماع الا انه يتبين بالاجتماع مثلا اذ يجوز اثبات التسعة بتسعة اخبارات مثلا ولا يمكن للقايل بالصحيحة
نفي جزئيتها ووجوبها بعد النص قلت قد عرفت ان كل واحد من احاد الاخبار انما يفيد الاجمال في الاجماع
التسعة لا يتعين الماهية بالنص لانه ليس في تلك الاخبارات والنصوص انها تسعة خاصة بدون العاشر ليتم المط
اذ ح يخرج عن محل الفرض فنقسم بانضمام اصالة البراءة عن الوجوب وعدم الجزئية متعين الحصر ويتم المطلوب
وقد عرفت ان كلا من الاصلين معارض بمثله والوجوب في الحديث مجمل اجماعا والقول بالخصوص والجملة و
ولا يقوم به حجة وانما المثبت بالاصلين التعيين وهو خارج عن النص فيتحقق التعارض بين الاصلين
بلا معارضة النص لاصل عدم الوجوب وعدم الجزئية وهو واضح فتدبر فان قلت انا نمنع تمسكهم بالاصل

في الموضوعات التوقيفية من اصالة عدم تعدد المعنى او عدم تغيره قلت انه ذلك بعد معلومية اصل المعنى وثبوته بدلا لا بل الحقيقة
المحصورة التي ليس منها الاصل وذلك لانه تمسكا بالاصل في بيان ماهية المعنى او ما صدوا داخل فيها بخارج امرا خر
خارج عنها على انهم كثيرا ما يجدون معرفاتهم للحقيقة او المبني [illegible] ولا يتمسكون بالاصل مثلا ومنع جزئية لوضع
الاقتران القائل بالاذن في الامر لا يحتج على المخالف بان يحتج عليه في الزايد اعني الوجوب او الاستحباب او الطلب شكوك فيه
فالاصل عدم جزئية ذلك في عدم الوضع له وكذا القائل بالطلب لا يحتج على الخصم القائل بالوجوب بمثل ذلك وطريقة الفقهاء و
الاصوليين في ذلك في غاية الوضوح وبالجملة فعدم امكان معرفة اللغة بالدليل من اجلى البديهيات اذ يعرف كل طفل انه لا يمكنه معرفة لغة
الفرنج او الهند او الخزر او الصقالبة او اللغة اليونانية او السريانية او العبرانية او غيرها بدليل من الادلة ولا بجميع الادلة ويعرف انها
مقصورة على السماع او ترديد بالقرائن ليس الا وكذا الحال في جزئيات تلك اللغات على حسب ما اشرنا وكذا الحال في معرفة حقائق
اصطلاحهم في جوازه انهم في غرض خواصهم الى ان الرجوع اليها وضبطها [illegible] انهم تاملوا في المعرفة بعض ما ذكروه وخلف الى
في الادلة مع اتفاقهم على عدم المعرفة بها على انه ربما يطلع على شيء من هذه المعاني بعنوان الا انه شرط [illegible] او الفوائد فلا يمكننا
ان نقول المعنى هو الذي يطلق عليه لاصالة عدم الزيادة فنقول بهذه اللغات وعرفنا بمثل المطلق [illegible] ان الايارج باللغة [illegible]
اليونانية دواء ولم نعرف انه مطلق الدواء او دواء مخصوص فلا يمكن ان نقول هو مطلق الدواء للاصل او الطلق [illegible] دواء او [illegible]
انه هل فيه جزء اخر ام لا فنقول هو مطلق [illegible] من غير اعتبار شيء كيف [illegible] لاصالة عدم [illegible] جزء افرد [illegible]
[illegible] ولم نعرف ان فيه جزء اخر ام لا ولم نعرف ايضا انه يعتبر في هذين الجزئين كمية او كيفية او ترتيب او كونهما مسحوقين
او منقوعين او مطبوخين ام لا او احدهما دون الاخر بالنسبة الى الكل او الى البعض لم نجوز ذلك فنقول الاصل عدم اعتبار جميع ذلك
فالايارج هو الجزآن لا غير وكيف كان لو فرضنا ذلك وجدوا ما المرض في ذلك كيف كان الاحتقان بالمعاين فحكم بان الايارج و
كان مما اخذوا بالتعيين بل الحق لا يجوز ذلك فيها فكيف في غيرها مثلا لو سمعنا ما اورد الشعير [illegible] او في المرور فلا يمكن ان نقول هو الماء
والشعير كيف كان او المجموع منه كيف كان وكذا الحال في المفرح الياقوتي وامثال ذلك من الادوية المركبة والمفردة ايضا مثل الجبن
وغير ذلك فاذا كان الحقيقة لا يجوز فيها ذلك فكيف الحال في تلك اللغات فاذا كان اللغات العامة لا يجوز ذلك فما ظنك بالاصطلاحات
الخاصة والطريقة المستقرة وكلما كان اخص كان التوغل في الابهام ازيد وعدم معرفته اشد واذا كانت الاصطلاحات الخاصة
كذلك فما ظنك بالعبادات التوقيفية المقصورة على خصوص الشرع ليس الا فكان الحال في اجزاء غير العبادة كذلك فغيرها بطريق اولى
جزء العبادة ربما يكون توقيفيا كالركوع والسجود والقراءة ونحوها مما هو توقيفي كالقيام والقعود في الصلوة وكذا شرطها كالطهارة من
الحدث وغسل الخبث فاصل العدم يجري في غير العبادة وان كان جزء العبادة او شرطها الذي يحتمل كونه المعنى بهذا الاصل جزء علة له
في نفس العبادة ومعتبرا في تحقق ماهيتها بملاحظة وفاق او غيره من الادلة فان قلت ان الامر على ما ذكرت ولكن فرق بين التوقيفيات
وغيرها وهو ان الشارع قد نص على اعتبار اصل العدم والبراءة في الشرعيات بخلاف غيرها لعدم النص فيه قلت ان الاصل من
المدلولات العقلية ولهذا عرف الاصوليون من المباحث العقلية وقد ثبت حكم العقلاء وبالاستصحاب والبراءة الاصلية في غير الشرعيات
ايضا اذ لم يكن في التوقيفيات بل فرقت فظهر ان الفارق هو التوقيفية والتركيب ليس الا وهو واضح وبيانه ايضا على عدم
جريان اصل العدم في اللغات العبادة وغيرها ان الاصل عدم كل شيء فكيف يستدل به على ثبوت كون المعنى لفظا مع ان ذلك الشيء

يكون

يكون الاصل عدم كونه ايضا معناه اذ لم يكن قبل الوضع معناه قطعا وبعد الوضع لم يكن فرق بينهما فيتساويان بالاصل
بل اذا كان المعنى جزءا واحدا ومشتبه اجزاء متعددة يكون الاصل عدم كل جزء من الاجزاء المتعددة بغير الجزء المعني
فكيف يغلب الاصل الواحد اصولا متعددة لان كل جزء يكون الاصل عدمه الا مع الاتيان بالمعنى بالاصل لا الشرع يعلم
تحقق المركب وتحقق جزئية الاجزاء معظم لا معظم واثبات جزئيته مثلا بالاجماع او نحوه ونفي العاشر بالاصل مدفوع مضافا الى ما مر
فيهما من الاجمال بان من المعروف والمعقول عند ارباب العقول ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بالبديهة وهم عند الكل فما لم
يوجد يكون باقيا على العدم الاصلي ولم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى على شقين لا يكون موضوعا له ولا مستعملا فيه بل باقيا
بل يكون باقيا على الحالة السابقة على الوضع والاستعمال فان اردت ان المعنى تسعة اجزاء اعم من ان يكون الجزء العاشر جزءا
منه ولكن المعنى بحيث لو لم يكن لم يكمل المعنى بتمامه وان لا يكون جزءا اتم بل يكون خارجا عن المعنى وتمام المعنى بتلك التسعة فقط وانه
وتناقض محض لان فرض جزئية العاشر يوجب عدم ماهية المعنى بدونه وفرض التمامية بدونه يوجب عدم جزئيته فيتوارد
المعنى تسعة اجزاء وان كان العاشر جزءا فلا يكون المعنى تسعة اجزاء بل عشرة اجزاء وهو الملازم مما ذكرنا وان اردت ان المعنى
تسعة اجزاء بحيث لا يكون للعاشر مدخلية فيه اصلا ولم يكن تمام المعنى بل بتلك التسعة وان كنا قبل ملاحظة الاصل نجوز الاول
ايضا الا انه ظهر لنا من الاصل انه الثاني ففيه انه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة انه لم يكن وضع ثم
كان بعد الوضع حيث في التسعة ونفي العاشر على العدم الاصلي كذلك التسعة بالنحو الذي ذكرت لم تكن قبل الوضع معناه قطعا فلا يجوز الوضع
بعينه مما ذكرت وثبوت الفصل المشترك بينها وبين العاشر لا يعين ما ذكرت لان العام لا يدل على الخاص وتحقق القدر المشترك
لا يقتضي تحقق خصوص فرد او التسعة التي ذكرت فوجود القدر المشترك الثابت فيهم التسعة التي يكون مع العاشر والاصل عدم الخصوص
خصوص فرد وكذا الخصوص عدم جزء الاخر الذي هو قسيمه على ان كل قسيم متميز فصلا او قيدا ايضا وهو متميز بسببه فالاصل عدم
ذلك الفصل في القيد المميز للتسعة عن التسعة في ضمن العشرة او عن العشرة وان كان مثل الزوجية في العشر الناتج الذي هو جميع
المنصور مع الحكم على ان الحادث الثابت من الاصل مثلا هو الوضع او تجويز التنويع او الارادة او غير الاستعمال وكل واحد منها
مخصص واحد من الحوادث لا التعدد فيه سواء تعلق بالبسيط او المركب قليل الاجزاء او كثيرها والتركيب وزيادة الاجزاء في المتعلق
لا يصير منشأ لتعدد الوضع والارادة فكما ان لفظ تسعة ولفظ عشرة وليس الوضع في لفظ العشرة متعددا وضعا للتسعة ووضعا
للواحد اذ لو كان كذلك لزم ان يكون وضع لفظ العشرة عشرة او وضع عشرة لان لفظ الواحد جزء فيكون جزء الموضوع له بل
عشرة ايضا جزء فيكون ثلثين وضعا وبعدها ايضا جزء فيكون اربعين وضعا وهكذا فيكون في الالف الف وضع بل لا نهاية للوضع
لعدم انتهاء الجزء وانتهائه الى الجزء الذي لا يتجزى وهو بعينه البطلان فظهر ان زيادة جزء الموضوع له لا يصير سببا لزيادة في
الوضع فلا يكون الاصل عدم كون الوضع المركب بالقياس الى الوضع للبسيط وهكذا الحال في الحادث فان زيادة الوضع فيها كيف كان
كون الوضع حادثا واحدا لا اثنين لان يكون الاصل عدمه بالقياس الى الجزء الزايد كذلك مثلا لو سمعنا ضربت رجلا ثم ترددنا
على وجود رجل لا ان يكون اصغر ما يكون من الرجال او اقصر لانه اقل ما يكون من الرجال والاصل عدم زيادة الجثة او الطول
او غيرهما وهو ظاهر ونظير هذا ايضا نظير ضرب الاصل في الماء الموجود وقيل ان الاصل عدم البلوغ كرا فنقول ثم دفعه بان
الاصل عدم القلة لانه ايضا حادث وليس بقديم وقد حقق الوالد اني اجد طاب ثراه في رسالة الاستصحاب والفوائد ثم انا وجد
قليلا قليلا على سبيل التدريج يكون الاصل كما قال لانه موجودات متعاقبة بوجودات متعددة ثم اعلم ان توقيفية العبادة

انا بر اذا ثبتت المطلوبية بالفاظ لا نعرف معناه الآن قبل الشرع لانها اما اصطلاح منه خاصة وكل لفظ واصطلاح انما
يرجع في معرفة معناه وماهيته وكيفية المعنى الى صاحب ذلك الاصطلاح والمجاز وقد عرفت ان معناه لا يعرف الا
من قرينة معينة نصبها المستعمل تدل على ما قبله في ذهنه سيما ان يكون الى نحو المجازات الغريبة التي لم يخف اسوة عصر
او مصر ولا عند قوم وجماعة ولا عند احاد وبعض الا عند الشرع ومنه فلو قال الشرع من اول تكليفه بالعبس مثلا اغسل
راسك وعنقك ثم امسح منكبيك ثم غير ذلك من اولها الى اخرها بقصد الاطاعة لله تعالى كان هناك توقيف اصطلاحا بجميع ذلك
من اول الامر كالمعاملات ونحو ذلك الاذان والاقامة وكذا اذا كان المثبت التكليف الاجماع كما عرفت وكذا اذا كان هناك
عموم او اطلاق بحيث يصح ان يصلح يكون نفاه وبيانا وكذا اذا فعل فعلا ابتداء او واطلق على ذلك الفعل وانه عبادة
فان الاصل براءة الذمة عن الوجوب فهو مستحب وقد تقدم ذكر ان ما صدر من البعض من التمسك بالاصل فيما هو واضح في
العبادة عند الخصم المنازع والابطال به مجرد توهم مع تصريحه بان العبادات توقيفية موقوفة على النقل الشارع
امثال هذه العبارة من العبارات بل مع بنائه على عدم الثبوت من اول الفقه الى اخره الا من نقل الشارع مع ورود
الطلقات منه مثل الاقتصار على حجية الفعل بانه امر وحجيته عدم كون الاستصحاب حجة عنده مع اصل العدم استصحاب
حال العدم يجري فيه ما ذكره عنه منعه حجية الاستصحاب لكن الظاهر ان هذا البعض لا يتمسك به الا التنا بيه حيث
يكون ثالث مستند لعمل به كما يتمسك بالخبر الضعيف في الاعتبار وغيرها من المؤيدات الى ليست بحجة عنده جزما كما هو
طريقة سائر الفقهاء حتى انهم يذكرون القياس في مقام التائيد كالاسحاق بن ... مع تصريحهم بحرمة الاحتجاج بها
كما لا يخفى فتدبر قوله ره وان لم يثبت اه اقول لا يخفى ان الظاهر انه على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية
لعله لا يمكن انكار كون المراد نفي الحقيقة والماهية فيؤول المعنى الى ان الصلوة المستجمعة ليست بهذه الا ... الطهور
وليست هو المعنى المستحدث ولو كان اطلاق اللفظ عليه مجازا وانما يتجه الخلاف والتقدير في اللفظ على تقدير ثبوت
الاسم والوضع فيبنى على تقدير الوضع للصحيحة انه نفي للتسمية الحقيقية اي ليست صلوة حقيقة وضعا وعلى تقدير اعتبار
الاعم يعني انه قد ثبت الوضع بثبوت الحقيقة الشرعية ولكن للاعم الواقع مع الطهور وبدونه لصدق الصلوة بالمعنى
المستحدث على العاري عن شرط الصحة لاختصاص الحقيقة والتسمية بالاركان وان تجردت عن غيرها وبعد صلوة بدون
الطهور وح فلا بد من التقدير بنفي الصحة او نحوها وبالجملة فالقول بثبوت الحقيقة الشرعية يجامع مع قولي ثبوتها في
الصحيحة والاعم والا بناء الثاني انما يستفاد من الفقه وكذا عدم ثبوت الحقيقة العرفية في مثل هذا الكلام ونحوه
كلا علم ولا نفع في البعيد جدا والظاهر ان المرجع في الجميع الى ارتكاب اقرب المجازات الى الحقيقة فتدبر قوله ره
ظاهر النظم اه اقول اورد عليه السلطان ره بان مقتضى المقابلة القول بانه وان لم يثبت حقيقة شرعية في
الصحيح منهما مع ان الظاهر ان مراده وان لم يثبت له حقيقة شرعية مطلقا فان ذلك قد مر فكان الاولى بالمقابلة
اولى وكان يثبت المطلوب لان نفي الحقيقة الشرعية في الصحيح اعم من ان لا يكون له حقيقة شرعية اصلا او يكون و

لكن

ولكن اعم من الصحيح والفاسد فتامل ثم انه ... الجواب بان المصنف ره من ظاهر انه بنى على انه على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية يكون
حقيقة في الصحيح خاصة وفاقا للاكثر المحققين ويدل عليه ظاهر قوله ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح وقوله في نفي الشرع حكم
باعتبار فوات الشرط او الجزء والمقابلة بالنفي المطلق في قوله وان لم يثبت له حقيقة شرعية اه فان الظاهر اعتبار التلازم بين
الحقيقة الشرعية وكونها حقيقة في الصحيح وح قوله وان لم يثبت اه تقييدا ان مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في الصحيح يقتضي الرجوع
الى العرفية بنحو ما ذكره والحاصل ان مراده ان مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في الصحيح لا بد من الرجوع الى الحقيقة العرفية
على ان عدم ثبوت الحقيقة اعم كما هو ظاهر العبارة يقتضي عدم ثبوت الحقيقة في الصحيح ايضا فيرجع الى الحقيقة العرفية لا محالة
فتنبه وتدبر قوله ره بان العرف في مثله اه اقول المراد بالعرف هنا العرف الشرعي على ما يظهر من شرح المختصر وللعضد وفي الكمال
اخرى اه اقول وحينئذ اجاب المصنف ره بان اختلاف المتشرعة باعتبار اختلافهم في المسئلة الاتية ان التقدير انتفاء العرف
الشرعي واللغوي لا يتم على التقدير الاول يحمل عليه يحمل على نفي الحقيقة باعتبار فوات الشرط او الجزء كما مر وعلى التقدير
يحمل على احد الامرين الجارية في مفاهيم كلام الشارع وح في موضع العرف المختلف فيه لانا نقول المراد عرف الاستعمال المجازي
بالعرف العام والمراد ان في العرف تستعمل تارة في نفي الصحة وتارة في نفي الكمال اخرى وعلى هذا لا ينافيه انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية
والاحقاء وان حمل هذا العرف على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي فمثل هذا الكلام جيد لكن لا يلائم ارادة المستدل
من العرف عرف المتشرعة وكذا اجاب المصنف ره عنه بما ذكر الا ان يقال ان الكون الامثلة المذكورة شرعية ذكر عرف المتشرعة ولم يرد
من عرف المتشرعة العرف الخاص بل اراد به من حيث انه من اهل العرف العام ايضا لا يقال ان المراد من العرف الخاص
وهو عرف خصوص المتشرعة بناء على اختلافهم في ان العبادات هل هي اسامي للصحيحة ام للاعم لانا نقول ذلك لا
يلايم ... نفي الكمال اخرى كما وقع في الامثلة لان ذلك ليس من موضع الخلاف اصلا فتدبر قوله على السواء ثم قوله في
منع او بعد تسليم كونه مترددا بينهما لا يصح منع وقوع الاجمال بمعنى التساوي ... مع رجحان احدهما او ...
الجواب عنه بان عدم الرجحان ... بحسب العرف الاستعمال المجازي لا يستلزم عدم الرجحان اصلا لجواز الرجحان
العقلي وهو ههنا كذلك اذ الاعتبار الصحيح يحكم بان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي الكمال فيعود الاولوية توجب
الرجحان ولعل نظر المصنف ره الى هذا الا ان في اثبات الاحكام الشرعية على مجرد هذا الرجحان نظرا ... مما لا ... على
على المفاهيم اللغوية والعرفية في الحقائق والمجازات وبعض الاحيان عرفا والتردد بين الامرين يحكم بالاجمال شرعا لانه
فرع عليه فلا يحصل الظن للمجتهد بالمراد فيتوقف وحينئذ اجاب المصنف ره فيما سبق عن الاشكال المورد على مثله وحاصل
هذا اثبات اللغة بالترجيح بالتمسك به وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف اللهم الا ان يجعل المقام من
ذلك فتدبر قوله ره في التحريم المضاف اه اقول وكذا في التحليل المضاف اليها نحو احلت لكم بهيمة الانعام واحللنا
لك ازواجك واليوم احل لكم الطيبات الى غير ذلك وكذا في الوجوب والندب المضاف اليها وظاهر كلام المصنف ره انحصار الخلاف
في هذه المسئلة في قولين الاجمال والحمل على العقل المقصود من ذلك ولكن الصحيح كما ثبت للقوم في المسائل الاصولية يعطي وجود
القول بالحمل على كل ما هو صالح له وتقدير الجميع وحينئذ استدل المثبت وهو تعميم الانتفاعات بالعين بانها اقرب المجازات
الى الحقيقة من اضافة التحريم الى العين في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ورد بان المتبادر في مثل الاكل الا ان المتبادر
من تحريم الامهات النكاح ... الى التقدير من الاصوليين اختار الجميع والى التوقف ... اضمار المتبادر وقال بعض ...

المقصود

السلام عند قوله انما هو تحريم الفعل المقصود واما قوله هذا اذا لم يكن المقصود معينا في العرف بعض الافعال واما اذا كان
افعالا كثيرة فيحتمل الاجمال والظاهر تقدير الجميع الا مع امتناع الخلو فالاجمال اقوى انتهى وهو متجه ويلزم اخذه قولا برأسه
فيتحقق من جملة ذلك اقوال اربعة الاول الاجمال وربما يعزى الى صاحب الكشاف بناء على كون الجميع احد المجازات لكون
كل من الابعاض مجازا برأسه فيدور الامر بين مجازات متعددة وقد قدمنا فيما سلف انه من اسباب الاجمال لتعدد
وجوه المجازات بعد تحقق انتفاء الحقيقة وقد مر نظيره عن المصنف الثاني اضمار الجميع وقد علمت وجهه فيما بيناه في طريق
الاستدلال للمشهور على تحريم جميع الانتفاعات بالميتة الثالث اضمار المتبادر واتضح وجهه من كلام المصنف الرابع اضمار البعض
المقصود وذلك لتبادره عرفا واضمار الجميع ان كان مقصود [illegible] في تعلق القصد به عرفا
والا فتبادر بعض مخصوص وذلك لانه اقرب المجازات الى الحقيقة لكون الجميع فيما هو المتبادر وهذا هو الصحيح لنا
على نفي الاجمال انه ينافي الحكمة وينافي العرف المحكم ايضا بل لو بني على الاجمال لكان مذموما معاقبا على ترك الامتثال
ومع الاعتذار بالاجمال ولذلك قول [illegible] لا يفهم منه الا الشيء عنه دون العجز والصورة [illegible]
وجه المجاز ولو قال [illegible] فترك الامتثال معتذرا بالاجمال لذم قطعا ولم يعذر والمقام منه [illegible]
ان تبادر البعض مرجح لارادته على ارادة سائر المجازات واما مع التعدد والاشتراك في التبادر فالجميع ايضا حاصل
مع ان الشك هنا من جهة الوجوب الحمل على اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة وايضا فان الحكمة المثبتة لافادة المورد
العرف العموم تقتضي العموم هنا ايضا والازم الحمل على الجميع هذا وربما يستشكل بان اضمار الجميع مبني على تقديم اللغة على العرف
واضمار المتبادر مبني على تقديم العرف على اللغة وحيث لا مرجح فيتوقف ويرجع الى ما يقتضيه الاصل فان وافقه الحكم كان يكون
تحليلا [illegible] الحكم [illegible] الانعام [illegible] فيجب اضمار الجميع وان خالفه كان يكون تحريما فيقتصر على اضمار المتبادر لانه
المتيقن والاصل الاباحة ولا يخفى ذلك ان المكلف [illegible] الخروج عن التكليف بالمجمل لا يحصل الا بالاحتراز عن جميع
[illegible] الاضمار لان شغل الذمة باليقين يستدعي البراءة اليقينية ولا يحصل الا بذلك لانا نقول ان المجمل المكلف به اما ان
يكون متعددا الى امور مختلفة لا تركيب بينها او يكون مركبا ذا اجزاء كالصلوة فان كان من قبيل الاول جاز الاقتصار
على المتيقن ودفع غيره بالاصل هذا احتمل ما اوردوه من الاشكال ودفعه وكل منهما مكان من السقوط اما اولا فلان
تعارض العرف واللغة لا يوجب التوقف ولم نظفر على قائل اذ الاصحاب بين قائل بترجيح اللغة وقائل بترجيح العرف
اللهم الا ان يكون المستشكل خاصة متوقفا وثانيا ان موضع مسئلة تعارض العرف واللغة انما هو في الحقايق
اللغوية المنقولة عرفا الى حقيقة اخرى [illegible] وانما هو التعارض بين الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية وما
المقام فليس من هذه المسئلة لتعدد وجوه المجاز لكون الامر بين اضمار الجميع وهو احد المجازات او اضمار المتبادر
خاصة او غيره [illegible] وتعارض وجوه المجاز انما يتحقق لو تعددت ولا اختلاف فيه [illegible] تلك المشهورة

الاوفق

١٣ ١٠٦

ان انواع التكليف به المتعدد في حكم المجمل كما ترى [illegible] حكم الانائين المشتبهين والثوبين كذلك الفائتة المجهولة
من احدى الخمس واشتباه المضاف بالمطلق مع الانحصار ونحو ذلك [illegible] الصحيح ان يقال ان المقام
ليس من التكليف بالمجمل بعد العلم بحرمة المتبادر وان كان [illegible] ومنه غيره لان [illegible] شرط المجمل بالنسبة الى المتعدد
ان لا يعلم التكليف بامر واحد معين عند المكلف من بين المحتملات اذ مع كون التكليف والمكلف به مبينا
مجملا وهو واضح قوله وينقسم اه اقول ان المبين بالكسر ينقسم كالمجمل [illegible] فالتشبيه بالمجمل انما هو في
نفس الانقسام الى المذكورات اذ لا ينقسم المجمل الى المذكورات كذا ينقسم المبين بالكسر [illegible] الاقسام
[illegible] البيان بالمفرد كغيره من الاصوليين فمفروض عنه لان ذلك التقسيم مبني على الجواز وامكان ان
لو وقع كان يقال ان المراد بالقرء ما هو في الطهر فالطهر الذي هو مفرد ويكون مبينا للقرء [illegible] قوله
اقول الوجه الاظهر انه نسخ للاطلاق او لا حيث قيل ان الامر في البقرة وقع اولا
فانه بيان [illegible] سبحانه اه [illegible] الموصوف بتلك الصفات
[illegible] الاطلاق ولما ضايقوا [illegible] وضيقوا [illegible] ضيق الله عليهم [illegible] فذبحوها وما كادوا
[illegible] هذا هو المنقول عن النبي والرضا ع وبعض المفسرين وهو ايضا ظاهر ذيل الاية [illegible]
يفعلون الا ان المصنف لم يرتضه لاستلزامه النسخ قبل حضور وقت العمل ولذا جعل الاجمال اظهر فانه [illegible] لازم
[illegible] الاطلاق [illegible] البيان [illegible] قبل حضور وقت العمل بخلاف ما لو حمل على الاجمال فانه لا يلزم
[illegible] النسخ قبل حضور وقت العمل [illegible] مقابل النص ويمنع عدم حضور وقت العمل
النسخ كذلك [illegible] عدم ارادة الاطلاق اولا [illegible] في [illegible] فنسخه قبل
[illegible] اطلاق الامر [illegible] الاجمال الغير الواقع صلى الله عليه [illegible] الاحتمال
عمل وبعد حضور وقته ولا محذور فيه فلعل الوجه الاخر هو الاظهر قوله في ان الظاهر محتمل اه اقول [illegible] ولكنه يقع
[illegible] العموم حيث باشتراك صيغ العموم لغة بين العموم والخصوص [illegible]
[illegible] ان الظاهر يحتمل [illegible] بين المتنافيين [illegible]
[illegible] العموم [illegible] ان الجمع بين الظهور والاحتمال [illegible] الاجمال وكذا وصف الظاهر
الاحتمال [illegible] ظهوره وان كان راجحا [illegible] يحتمل بحسب اللغة او
لاحتمال في الظاهر [illegible] ان المراد ان الظاهر [illegible] الاكثر [illegible] دون اطلاع عليها او مع الاطلاع
ان الظاهر [illegible] النظر مع قطع النظر [illegible] الاستعمال في الخصوص [illegible] حقيقة
[illegible] ملاحظة تلك الكثرة [illegible] حكم المجمل [illegible] ان المحتمل هو ما لا
لتعدد الحقيقة [illegible] العموم والخصوص [illegible] استعمال اللفظ ظاهر [illegible] العقيدة
يكون له ظاهر [illegible] وقد خالف العام المخصوص [illegible] فان العموم [illegible] الاخبار عن
[illegible] لاستعماله في الخصوص [illegible] الناسخ اه اقول فيه ان المصرح به انما هو [illegible] النسخ والناسخ لا
النسخ [illegible] بيان وقته [illegible] الناسخ [illegible] هو نقل النسخ

للاخبار قوله اه ما نحن فيه من التاخير اه اقول لا يخفى ان عدم المانع لا يقتضي الجواز بل لابد مضافا اليه من وجود المقتضي ولعله
استدراك وذلك فاشار الى المقتضي اخر بقوله ولا يمتنع اه ثم انا نقول ان كان الخطاب المتاخر البيان واردا
لثمرة فاوردوه هو ليدل الجواز وليس للشرع حينئذ وجه وان لم يرد بل يكون لمجرد فرض فلا ثمرة للنزاع حينئذ بما فيه
قوله بالزنجية اه اقول لا يخفى انه قياس في اللغة او في حكمه اذ الجواز وعدمه في المقام انما هو بالنظر الى استقباح العقل
وعدمه لا باعتبار وعدم القبح في المجمل وجدانا لان غايته عدم البيان وهو محفوظ عند الوضع وهو اضعف بل لعل
الثمرة لو ضعه مع ان الخطاب بالمجمل من غير بيان امر جار في العرف والعادة وعند العقلاء فلا وجه لاستقباحه
واما انه من الخطاب بالزنجية بل الكتاب والسنة مشحونان منه اذ اغلب خطاباته المجملة انما يعلم بادلة اخرى
وليست مقرونة بالبيان لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا بخلاف الخطاب بالزنجية فان قبحه وجداني ايضا مسلم
لعل الفارق هو ان المتكلم بغير اللسان لان الخطاب بالزنجية وان اقترن بالبيان الاجمالي يستقبحه العقلاء
بخلاف العربي مثلا وايضا فان فعل الفاعل المختار لابد وان يكون له فايدة اذ العاري عنها يقع لغوا قبيحا
فايدة الخطاب اعلام انه تعالى مراده بالضمير فان تعلق الغرض بالاجمال كان حاصلا وممكنا بالعربي ويكون مع
حصول الغرض بالعربي الذي هو اسهل ثم العدول عنه الى الزنجي لغوا قبيحا يشبه الاستهزاء والسخرية ولا يليق
الغرض هو الاجمال فيحصل بكل اللسانين لانا نقول ان المكالمة في اللغة ترجح ومعين وغيره لابد له
فايدة وهي منتفية بل ذكرنا انه استهزاء وسخرية تدبر قوله ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة تحسن الاجمال
كعزم المكلف اه اقول لا يذهب عليك ان فرض عزم المكلف لا يوجب تاخير البيان لحصوله ايضا مع البيان
اجمالا او تفصيلا لان العزم والتوطين انما هو لوقوع الخطاب قبل وقت الحاجة سواء كان بالاجمال
او التفصيل فلابد وان يكون لتاخير البيان ولو اجمالا فايدة اخرى ومصلحة اخرى الا ان يقال انه اذا وقع
الخطاب قبل وقت الحاجة مطلقا العزم والتوطين فيفيد الخطاب بالمجمل ذلك ايضا فلا يكون عاريا عنها
يكفي لوقوع الخطاب بفايدة فيتعلق به المصلحة وان كان حينئذ المصلحة لتاخير البيان ولو اجمالا
اخر وحصل تلك الفايدة مع البيان ايضا كما ذكر مع ان العزم والتوطين والتسهيل ربما كان مع
الابهام مطلقا لا يحصل بتاخير مطلق البيان اشد واولى قوله ره وقد يصح وغيرها اه اقول المستفاد من تتبع الاخبار
ان نية الطاعة والعزم عليها توجب الثواب دون مجرد العزم للمكلف بخلاف المعصية فان العقاب لا يترتب الا على فعلها
لا العزم عليها وانما ظاهر المصنف ره هنا ترتب الثواب والعقاب على العزم على الطاعة والمعصية او انه ره مشى عليه
وانما الاولى ترتب العقاب على فعل المعصية كالسرقة والزنا والزنية والكذب ونحوها حاصلة لا على العزم عليها وتعلق
قول المصنف ره هناك بناء على ما مر من ان الارادة من مقدمات الفعل فان الارادة مع القدرة علة تامة للفعل
فيها كيف وهو هنا يمتنع بحيث يعزم على الطاعة يثاب عليها وعلى المعصية فيما يثاب عليها بناء على تعلق حكم
ذي المقدمة بالمقدمة ايضا ولكن لنا ان نقول ذلك يتوقف على وجوب المقدمة مطلقا كما بناه المصنف ره عليه
بحث

اي دوستي نوبر ... جور ستم توفانا ... اي دوستي نوبر ... جور ستم توفانا

بحث وجوب المقدمة دفعه وهي انه وجهه ما مطلقا سواء قبل التكليف وزمان الحاجة حقيقة فرض المقام ام بعدها
فان في وجوب العزم على فعل الطاعة قبل التكليف بها كالعزم على صلوة الظهر مثلا قبل وقتها تامل الا ان يقال
انه من لوازم الايمان كما قرره ره ومن جميع الفاظ العموم اه اقول قد يتعلق الغرض بالاخبار به تفصيلا وقد يتعلق بها
اجمالا لا كالاخبار في المجمل ومن الجائز مع تاخير البيان مطلقا عن الخطاب ارادة الثاني قوله ره كعمومه اقول ليس كذلك حصول
الغرض الاجمالي واثاره فيحصل ظن البعض كما ذكره في المجمل فليس بين الوجود والعدم اذ غاية هذا التجويز
هو ان يكون كالمجمل كما ذكره ره قوله ره نقض على اصحاب الوقف اه اقول لا يخفى بعد الفرق بين هذا الوقف في المقام وبين
الوقف في اصل العموم فان الوقف في العموم انما هو لعدم زمان الحاجة بخلاف هذا فان هذا الوقف انما هو
احتمال التخصيص عند العمل وبالجملة فالفرق بين القولين ظاهر وحيث ان الاول ان المتوقف في اصل الوضع للعموم
لا يفرق بين زمان الخطاب وزمان العمل لعدم علمه فيهما بخلاف هذا القول فانه بالوضع عند العمل او الم
يخص الثاني ان الوقف هنا لاحتمال التخصيص عند العمل

بحث ... الوضع ...

۱۰۸۵ [illegible]

[illegible]

[illegible]